ERNEST
GELLNER

# POSTMODERNIZMAS, PROTAS *IR* RELIGIJA

Pradai

ALK

# POSTMODERNIZMAS, PROTAS IR RELIGIJA

ERNEST GELLNER

# POSTMODERNIZMAS, PROTAS IR RELIGIJA

Iš anglų kalbos
vertė
Laimantas Jonušys

Pradai

UDK 140.8
Ge – 184

Versta iš: Ernest Gellner. *Postmodernism, Reason and Religion*.
London: Routledge, 1992.
Leidžiama suderinus su Routledge leidykla.

# TURINYS

# PRATARMĖ

Ši knyga buvo rašoma kaip kitos, didesnės, knygos pusė – antrąją pusę turėjo parašyti rimtas tikintis ir praktikuojantis musulmonas profesorius Akbaras Ahmedas, kurio darbus jau seniai įdėmiai seku, nes, kaip ir jis, domiuosi musulmonų genčių sąranga. Idėją pasiūlė pats profesorius Ahmedas, jai pritarė leidykla, ir aš parašiau savo tekstą laikydamasis reikalavimų, nurodytų sutartyje dėl šios dviejų dalių knygos.

Pasiūlymą priėmiau dėl įvairių priežasčių, taip pat ir todėl, kad man atrodė verta pademonstruoti, jog tikras atsidavęs tikintysis ir intelektualus šviętėjiškos abejonės šalininkas gali žvelgti vienas į kitą iš tos pačios knygos puslapių, mandagiai bei geranoriškai gvildendami maždaug tą pačią temą. Tai galėjo būti geras pavyzdys kitiems.

Rašydamas siekiau apibūdinti ir panagrinėti trilypę šiuolaikinio pasaulio situaciją, kurioje vyrauja trys pozicijos: fundamentalizmas, kurio atstovai tiki, kad egzistuoja vienintelė tiesa ir kad jie tą tiesą pažįsta; įvairiai formuluojamas reliatyvizmas, kurio šalininkai atmeta vienintelės tiesos idėją, bet vis dėlto kiekvieną konkrečią pasaulėžiūrą linkę traktuoti kaip teisingą; trečioji pozicija, kuriai daugiau ar mažiau pritariu ir aš, išlaiko tikėjimą tiesos unikalumu, bet jos šalininkai netiki, kad galima pažinti galutinę tiesą, ir į elgsenos bei studijų pamatą kloja ne kokį nors esminį įsitikinimą, o tik ištikimybę tam tikroms metodinėms taisyklėms.

Matyt, tai ir yra trys svarbiausios pozicijos, kurios varžosi dėl mūsų intelektinio lojalumo, ir jeigu dviejų iš jų atstovai, turintys labai nevienodą patirtį, galėtų susitikti vienoje knygoje, tai būtų sveikintinas dalykas. Aš apytikriai žinau ar bent manau žinąs, kokios yra profesoriaus Ahmedo pažiūros; jo teksto neskaičiau ir nesiūliau jam savo, nes tai būtų galėję nugramzdinti mus į begalinį abipusį aiškinimąsi.

Leidykla, gavusi tekstus, nusprendė išleisti juos atskirai. Ahmedas ir aš sutikome su šiuo sprendimu, nors rašydami vadovavomės kitokia nuostata. Nesu griežtai nusistatęs, kad mano mintys skaitytojams (tiems, kuriuos jos apskritai pasiekia) būtų pateikiamos būtent vienokia, o ne kitokia forma, – mintys juk vis tiek bus tos pačios. Vis dėlto turiu papasakoti, kaip šis tekstas atsirado, nes tai paaiškina tam tikras idėjų pateikimo

ypatybes, kurios tikriausiai būtų buvusios kitokios, jeigu būčiau žinojęs, kad tiesiog rašau knygą, o ne dalį knygos. Tai nereiškia, kad būčiau išsakęs kitokias mintis, bet išdėstęs jas būčiau bent jau šiek tiek kitaip. Skaitytojai, kuriems maga susipažinti su abiem tekstais, gali ir dabar perskaityti abi knygas (žr. Akbar S.Ahmed. *Postmodernism and Islam*. London: Routledge, 1992).

Rašydamas šį tekstą, sulaukiau neįkainojamos pagalbos ir moralinės paramos iš Cambridge'o universiteto Socialinės antropologijos katedros, kurioje tuo metu dirbo Mary McGinley, Margaret Story, Anne Farmer ir Humphrey Hintonas. Be to, man labai veiksmingai padėjo Sarah Green. Mano sūnus Davidas perskaitė pirminį variantą ir, kaip įprasta, pateikė labai vertingų pasiūlymų, kurių daugumą aš priėmiau. Pagalbines technines priemones įsigyti padėjo Ekonominių ir socialinių tyrimų tarybos (Economic and Social Research Council) bei Nuffield fondo suteiktos stipendijos. Padėkos nusipelno ir Justinas Dyeris, suredagavęs rankraštį. Esu labai dėkingas visiems šiems ir kai kuriems čia nepaminėtiems žmonėms. Turint omeny, kad kai kurie čia gvildenami klausimai gali atrodyti gana opūs, tenka dar kartą pabrėžti, jog išreikštos pažiūros, kad ir kiek jos vertos, yra tiktai mano.

ERNEST GELLNER

# POSTMODERNIZMAS, PROTAS IR RELIGIJA

Žmonijos istorijoje pagrindiniai idėjiniai konfliktai turi tendenciją būti dvipusiai. Didieji klausimai žmones poliarizuoja. Religiniuose karuose protestantai susirėmė su katalikais; vėliau tikėjimas konfrontavo su protu. Naujesniais laikais liberalizmas varžėsi su socializmu. Žinoma, negausūs atskalūnai sudarydavo sąjungas peržengdami didžiąją takoskyrą; politinis oportunizmas paskatindavo megztis keisčiausius ryšius; taigi ir doktrinų, ir politikos sferoje dėl taktinių sumetimų kartais grupuojamasi gana sudėtingai. Bet apskritai dažniausiai dominuodavo vienas esminis klausimas.

Tačiau tikybos atžvilgiu mūsų šiuolaikinė situacija, regis, nebėra dvipusė. Yra ne du, o trys pagrindiniai varžovai. Esama trijų fundamentalių ir neredukuojamų

pozicijų – mūsų padėčiai nusakyti reikia trijų pagrindinių spalvų. Labai klystume bandydami redukuoti kurią nors iš šių trijų nuostatų teigdami, kad ji tėra kraštutinis vienos iš kitų dviejų sutirštinimas arba modifikacija, arba tarpinis variantas. Kiekviena jų reiškia fundamentalų dvasinį pasirinkimą šiuolaikinio pasaulio akivaizdoje.

Šios trys didžiosios pozicijos atrodo maždaug vienodai atitolusios viena nuo kitos, tad susidaro lyg ir simetriška padėtis. Bet kuri šios trijulės pora turi bendrų bruožų, tačiau ne tiek, kad esmingai supanašėtų ar itin smarkiai konfliktuotų. Kaip ir Sartre'o pjesėje "Užsklęstos durys" (*Huis Clos*), įtempta padėtis yra gana tolygiai subalansuota ir iš esmės nestabili. Nė viena iš galimų jungčių nėra natūralesnė arba tvirtesnė už kitas. Susikristalizuoja kokia nors sąjunga, bet vidiniai polinkiai ir neišvengiamas nusivylimas būtinai išprovokuoja naujus susivienijimus, ir nė vienas dalyvis negali suformuoti tvaraus ryšio su kitu. Tai truputį panašu į vaikų žaidimą su žirklėmis, popieriumi ir akmeniu: žirklės atkerpa popierių, popierius suvynioja akmenį, akmuo atšipina žirkles. Niekas stabiliai nedominuoja – vyrauja esminis nestabilumas.

Kas gi tie trys varžovai?

1. Religinis fundamentalizmas.
2. Reliatyvizmas – pastaruoju metu jo madingiausia raiška yra "postmodernizmas".
3. Švietimo racionalizmas, arba racionalistinis fundamentalizmas.

Šiuos tris apibūdinimus pateikiu be jokio tenden-

cingumo – tai tiesiog sutartiniai terminai. Patys savaime jie neturėtų spręsti jokių ginčytinų klausimų. Šių terminų turinys išryškės tik detalizuojant pačias nuostatas.

## RELIGINIS FUNDAMENTALIZMAS

Su šiuo terminu siejama idėja arba pozicija yra aiški. Tą patį reiškinį galima sugestyviai pavadinti rigorizmu arba prancūzišku žodžiu "*intégrisme*". Esminis dalykas čia yra nuostata tvirtai ir nenukrypstamai laikytis tam tikros tikybos su visais jos atributais, nesileidžiant į kompromisus, nešvelninant jos, nerevizuojant ir nemenkinant statuso. Tuo suponuojama, kad religijos šerdis yra *doktrina*, o ne apeigos, ir kad tą doktriną galima galutinai apibrėžti neginčijamai tiksliai, o tai savo ruožtu suponuoja *užrašymą*.

Fundamentalizmą lengviausia suvokti pagal tai, ką jis atmeta. Jis nepripažįsta moderniaisiais laikais paplitusios idėjos, kad religija, nors ir yra kažkoks miglotai apibrėžtas jos pagrįstumas, iš tikrųjų reiškia ne tai, ką ji konkrečiai teigia, ir tuo labiau ne tai, ką ji praeityje natūraliai reiškė paprastiems žmonėms. Pasak to nepripažįstamo modernizmo*, iš tikrųjų ji

* Religijos modernizavimo tendencijos, pvz., katalikų modernizmas XIX a. pab. — XX a. pr. (*čia ir toliau vertėjo pastabos*).

reiškia visai ką kita – tai, kas iš esmės skiriasi nuo ankstesnių neišprususių tikinčiųjų įsitikinimų ir yra gana toli nuo tiesioginio tos tikybos teiginių interpretavimo. Fundamentalizmas atmeta tolerantišką modernistinį aiškinimą, kad konkrečios tikybos prasmė iš tiesų yra kur kas nuosaikesnė, anaiptol ne tokia uždara ir apskritai mažiau reikli, daug lankstesnė ir svarbiausia – visai suderinama su visomis kitomis tikybomis ir netgi (arba ypač) su netikėjimu. Toks modernizmas iš doktrinos ir jos apreiškimo išsunkia visą reiklumą, iššūkius ir nepakantumo apraiškas.

Viena svarbiausių šios tradicijos ištakų yra įžymaus XIX a. danų teologo ir mąstytojo Søreno Kierkegaard'o raštai. Su juo siejama mintis, kad religija iš esmės yra ne įsitikinimas kokios nors doktrinos tiesa, o *angažavimasis* pozicijai, kuri yra esmingai absurdiška ir, tariant jo paties žodžiu, *įžeidžia*[1]. Jis sako, kad mes atrandame savąjį "aš" tikėdami tuo, kas giliai įžeidžia mūsų protą. Tai atrodo nepaprastai sunku. Kad egzistuotume, turime tikėti – ir tikėti ne šiaip kuo nors, o tuo, kuo baisiai sunku tikėti. Negalì egzistuoti tikėdamas kokiu nors lengvai įtikimu dalyku. Šis egzistencialistinis posūkis tikėjimą labiau sieja su savuoju "aš" (su tapatybe), o ne su įrodymais.

Bet neskubėkim: po šiuo tariamai griežtu reikalavimu slypi didelio laisvumo pateisinimas. Jeigu tai ir yra religija, jeigu svarbiausia *angažuotumas*, o visi angažavimosi būdai panašūs, – nebereikia rimtai nerimauti dėl

kokių nors loginių keblumų, kylančių iš angažavimosi objekto. Nerimaudamas parodytum, kad, užuot angažavęsis tapatybei, sieki pritarti įrodymams (o juk tai visai kas kita). Taigi viskas gerai, ir įtampa šioj situacijoj išnyksta. Tai yra būdinga modernistinė pozicija.

Tačiau esama ir daug kitokių variantų. Tikėjimą galima vaizduotis ne kaip angažavimąsi, o kaip bendruomenės išaukštinimą. Tikėjimas antgamtiška sfera iššifruojamas kaip ištikimybės socialinei sanklodai ir jos vertybėms raiška. Šitaip iššifruotos doktrinos nebeslegia dvejonės, nes doktrinos iš tiesų ir nelieka – tik *narystė*, kuri dėl kokių nors priežasčių simboliškai pasitelkia doktrinos pavidalą.

Tokiose sušvelnintose modernistinėse interpretacijose konkrečios tikybos kosmogonija traktuojama ne kaip pažodinė tiesa, o tik kaip tam tikra parabolė, išreiškianti "simbolines" tiesas ir neimama už gryną pinigą, taigi ji nebelinksta į kokį nors konfliktą su mokslo tezėmis apie lyg ir tuos pačius dalykus. Pavyzdžiui, tikintiesiems "modernistams" nėra problemos, kad Pradžios knyga nesiderina su darvinizmu arba šiuolaikine astrofizika. Jie mano, kad tos tezės, kuriomis kalbama neva apie tuos pačius įvykius – pasaulio sukūrimą ir žmogaus kilmę, – iš tikrųjų yra visai skirtingų plotmių arba netgi, kai kieno nuomone, išsakomos visai skirtingomis kalbomis, apibrėžtuose arba atskiruose "diskurso" tipuose. Apskritai tokiu atveju tikybos doktrinos ir moraliniai reikalavimai paverčiami kuo nors tokiu, kas, tinkamai interpretuojant, stulbinamai menkai

bekonfliktuoja su pasaulietine savo epochos išmintimi ar kuo kitu. Šiame kelyje – taika ir... doktrinos tuštuma.

Fundamentalizmas ryžtingai atmeta tokį religinių teiginių miešimą. Fundamentalizmas reiškiasi daugelyje religijų, bet nevienodai energingai. Mūsų laikais jis stipriausias islamo tikyboje, dėl to čia daugiausia kalbėsiu apie islamą.

Islamo sfera šiuolaikiniame pasaulyje yra įdomus fenomenas. Sociologai jau seniai svarsto ir neretai paremia sekuliarizacijos teoriją. Ji teigia štai ką: mokslinėje-industrinėje visuomenėje religinis tikėjimas ir pamaldumas silpnėja. Tai galima paaiškinti intelektualinėmis priežastimis: religinės doktrinos prieštarauja mokslo doktrinoms, kurios savo ruožtu įgyja didžiulį prestižą, sudaro moderniosios technologijos, o kartu ir moderniosios ekonomikos pagrindą; todėl religinis tikėjimas silpsta. Jo prestižas smunka, kylant jo varžovo prestižui.

Be to, tai galima paaiškinti ir struktūriškai: religija siejama su bendruomenės išaukštinimu, o atomizuotame moderniosios masinės visuomenės pasaulyje bendruomenė beveik išnykusi, ją gali atstoti nebent tautinė valstybė, tačiau ji savo naujas apeigas ir vertybių sistemą randa nacionalizme. Taigi bendruomenės gyvenimo sunykimą atspindi tikėjimo praradimas ir blėstantis apeigų patrauklumas.

Ši teorija turi daug variantų. Svarbiausia, kad apskritai sekuliarizacijos tezė pasitvirtina. Kai kurie politiniai

režimai atvirai siejasi su sekuliaristinėmis (pasaulietinėmis) antireliginėmis ideologijomis; kiti yra oficialiai atsiriboję nuo religijos ir sekuliarizmą praktikuoja veikiau dėl šio nusišalinimo, o ne aktyviai jį teigdami. Ir tik nedaugelis valstybių yra formaliai susietos su religija, o jei ir yra, tie saitai būna netvirti ir į juos rimtai nežiūrima. Religinis pamaldumas ir aktyvumas yra menki. Kai jie stipresni, religijos turinys paprastai būna labiau regimai socialinis negu transcendentinis: formali doktrina ignoruojama, o aktyvumas laikomas bendruomenės, bet ne tikėjimo išaukštinimu. Religiniai klausimai retai tampa svarbiausi. Ten, kur bendruomenė išlieka, ji paprastai būna linkusi aukštinti save kone tiesiogiai ir nežiūrėti į save per tikybos prizmę.

Iškilus pasaulinėms religijoms, akcentas perkeliamas nuo atliekamų apeigų į transcendentinę doktriną, o dabar panašu, kad ciklas sugrįžo į ankstesnę fazę, ir ten, kur religija dar kiek nors gyvybinga, ji išsilaiko vėl tapdama bendruomenine. Šiaurės Amerikoje pamaldos lankomos gana gausiai, bet religija veikiau aukština vieningą amerikietiško gyvenimo būdą ir mažiau akcentuoja teologijos ir bažnytinės sanklodos ypatumus, kurie anksčiau buvo svarbūs[2]. Sekuliarizacijos tendencijos išimtys įsigilinus pasirodo esančios ypatingi atvejai, paaiškinami ypatingomis aplinkybėmis, pavyzdžiui, kai bažnyčia naudojama kaip atsparos organizacija prieš despotišką valstybę, kuri remiasi pasaulietine tikėjimo sistema. Galima ginčytis dėl šios tendencijos masto,

vienalytiškumo arba negrįžtamumo[3], ir, be abejo, sekuliarizacija reiškiasi įvairiais, labai nevienodais pavidalais, bet apskritai, manyčiau, logiška teigti, jog tai yra realybė.

Bet yra ir viena labai reali, dramatiška bei ryški išimtis – islamas. Teiginys, kad islamo religijoje įsigali sekuliarizacija, nėra ginčytinas – jis tiesiog neteisingas. Islamas dabar toks pat stiprus kaip ir prieš šimtmetį. Kai kuriais atžvilgiais turbūt netgi daug stipresnis[4].

Viduramžių pabaigoje Senajame Pasaulyje egzistavo keturios pagrindinės civilizacijos. Trys iš jų dabar yra daugiau ar mažiau sekuliarizuotos. Krikščionių doktriną iškupiūravo jų pačių teologai, ir gilaus, tiesmukiško tikėjimo apraiškų nėra gausu[5]. Kinų žemėse formaliai įteisintas pasaulietinis tikėjimas, o jo religinių pirmtakų išsižadėta. Indų žemėse valstybė ir elitas liaudyje paplitusios religijos atžvilgiu laikosi neutraliai, nors tokie dalykai kaip astrologija tebėra populiarūs. Tačiau vienoje iš šių keturių civilizacijų – islamiškoje – padėtis visiškai kitokia.

Kodėl būtent ta viena religija tokia atspari sekuliarizacijai? Klausimas svarbus. Nežinau, ar atsakymas, kurį čia pasiūlysiu, teisingas, ir abejoju, ar iš viso kas nors tai žino: istorijos interpretacijas sunku pagrįsti. Geresnio paaiškinimo pasiūlyti negaliu – tikiuosi, kad šį tą nušviesiu, nors tai gal ir ne visa tiesa. Jeigu mano interpretacija išprovokuos kokią nors geresnę teoriją, būsiu labai patenkintas.

Islamas yra įkurta religija, teigianti užbaigusi ir ištobulinusi Abraomo tradiciją bei jos Pranašų mokymą. Mahometas yra *didysis* Pranašas. Musulmonai mano, kad ankstesnes apreiškimo versijas, kurių laikosi dvi abraomiškos religijos, iškraipė tų religijų apologetai.

Islamo tikyba remiasi Dievo Žinia, kurią VII a. gavo pranašas Mahometas. Keleto pirmųjų musulmonų kartų išgyventi įvykiai yra aprašyti ir iki šiol gyvi musulmonų sąmonėje, be to, jie parodo, kaip islamas pasidalijo į tris sektas: sunitus, kurie sudaro daugumą, šiitus ir charidžitus. Pastarųjų yra mažiausia.

Svarbiausios islamo doktrinos atkakliai ir griežtai teigia monoteizmą[6], požiūrį, kad Pranašo gauta Žinia yra, taip sakant, paskutinioji ir kad joje išsakyta ne tik tikyba, bet ir moralė – kitaip tariant, ji yra kartu doktrina ir įstatymas, ir su jokiais esminiais vėlesniais papildymais nedera taikstytis. Doktrinos ir įstatymo aspektai neatskiriami, tad išsimokslinusius musulmonus mokovus geriausiai galima apibūdinti kaip teologus-juristus. Kanono teisės nėra, yra tiesiog dieviškasis įstatymas, taikytinas veikiau tikinčiųjų bendruomenei, o ne kokios nors specializuotos struktūros organizacijai ir nariams.

Tai, kad įstatymų leidybą šiuo būdu pasisavina dievybė, yra esminis musulmonų gyvenimo veiksnys. Tai reiškia ne tik, kad fundamentalistui gali būti sunku pripažinti moderniųjų laikų įstatymus ir teisėtvarkos praktiką, bet ir tai, kad musulmonų visuomenėje iš pat pradžių arba beveik iš pradžių buvo užprogramuotas

tam tikras valdžių atskyrimas. Šiam valdžių atskyrimui nereikėjo laukti kokios nors Švietimo doktrinos, pasisakančios už pliuralistinę santvarką ir vidinę nepriklausomų institucijų pusiausvyrą. Šiuo atveju vykdomoji valdžia pajungta (dieviškai) įstatymų leidybai, o iš tikrųjų teologai-teisininkai tampa politinės doros prižiūrėtojais, nors ne visada turi galią priversti vykdyti savo sprendimus[7]. "Tai, dėl ko sutaria bendruomenė, negali būti klaida", – šis principas tam tikrą įstatymų leidybos autoritetą suteikia veikiau bendruomeniniam konsensui, o ne politiniam centrui. Suprantama, kad šiame bendruomeniniame konsense ypač svarus yra išsimokslinusiųjų balsas. Juk bendruomenė privalo laikytis jau egzistuojančių įstatymų, ir natūralu, kad gerbiama nuomonė tų, kurie geriau informuoti.

Taigi, kartą pripažinus idėją, kad yra galutinis dieviškas įstatymas, kuris iš principo nebegalės turėti dieviškų papildymų ir kurio nevalia koreguoti žmonėms, – (žmonių) vykdomoji valdžia neišvengiamai atsiskyrė nuo (dieviškos, bet bendruomeniškai tarpininkaujamos) įstatymų leidybos atšakos. Papildyti įstatymus galima nebent tik pagal analogiją ir interpretuojant. Taip visuomenė gavo ir fundamentalius, ir konkrečius įstatymus – ir vieni, ir kiti savaip įsigalėjo, visuomenei tapo teisėtos valdžios kriterijumi. Įsigalėjusi konstitucinė teisė tarytum lūkuriavo paruošta vertinti kiekvieną valstybinę santvarką. Visada buvo prieinama socialiai ir politiškai transcendentinė teisingumo norma, kuria

negali manipuliuoti politinė valdžia ir kurią galima pasitelkti pasmerkti esamai valdžiai, jeigu toji ją pažeidžia. Šiai normai tereikėjo žemiško sąjungininko, turinčio ginkluotą galią, kad keltų grėsmę nusižengiančiai valdžiai, jeigu įžvelgiama nusižengimų. Politinė islamo istorija liudija, kad karts nuo karto vis susiformuoja tokia bauginanti transcendentinio teisingumo ir žemiškos galios sąjunga[8].

Kita įstabi ir svarbi islamo ypatybė – teoriškai dvasininkijos nėra. Pamokslininkas arba apeigų vadovas neturi jokio konkretaus sakramentinio statuso, kuris išskirtų juos iš pasauliečių. Žinoma, toks žmogus turi daugiau išmanyti, svarbiausia, būti išsimokslinęs, bet socialiai jis toks pat kaip kiti. Formaliai klerikalinės struktūros nėra. Šia prasme musulmonų teologija yra egalitarinė. Niekas iš tikinčiųjų nėra arčiau Dievo už kitus.

Čia nėra reikalo svarstyti, ar iš tikrųjų islamas galutinai susiformavo pačioje užuomazgoje. Tai istoriškai nelabai įtikima teorija[9], nors musulmonai gali tvirtai tikėti, kad Pranašas ir Jo Bendražygiai vėlesnių laikų bendruomenei pateikė tiesioginį, amžiną ir turintį galią modelį. Šiuo klausimu "pašaliniai" istorikai ir musulmonai gali nerasti sutarimo. Tačiau čia šis klausimas nėra esminis. Svarbiausia, kad galiausiai iškilo gana vienalytė musulmonų civilizacija, turinti aiškiai apibrėžtą` idealą ir savivaizdį.

Trys esminiai, visuotiniai ir praktiškai taikomi religinio bei politinio teisėtumo principai šioje civilizacijoje yra:

Dievo Žodis ir jo teisinis išaiškinimas, bendruomenės konsensas ir galiausiai sakralinis vadovavimas (vykdomas Pranašo Palikuonių arba specialiai atrinktų visuomenės atstovų). Sektos skiriasi tuo, kad santykiškai skirtingai akcentuoja šiuos tris principus. Šiitai (jie irgi suskilę) garbina dieviškus vadovus, kurie dažniausiai (bet ne visada) būna "okultacijoje", t. y. slepiasi šiame arba kitame pasaulyje ir nežinomą dieną turi sugrįžti; charidžitai iš visų sektų yra labiausiai egalitariniai ir "puritoniški"; o sunitai atstovauja kompromisinei vidurio pozicijai ir teikia svarbią reikšmę "sunai", t. y. tikrojo apreiškimo ir aiškinamųjų raštų rinkiniams, ir nereikalauja labai didelių politinių privilegijų Pranašo Palikuonims[10].

Islamas greitai ir anksti patyrė politinę sėkmę, ir tai turbūt viena iš priežasčių, kodėl jame taip ir neišryškėjo bažnyčios ir valstybės dualizmas: pradinei charizmatinei bendruomenei nebuvo reikalo apsibrėžti prieš kokią nors savo valstybę, kuri tuo tarpu dar svetima jai. Iš pat pradžių ji pati *buvo* valstybė.

Audringa bendruomenės ankstyvoji istorija sukėlė minėtas sektantiškas schizmas. Tačiau buvo sukurtas Kalifatas, ir, valdant Omejadų ir Abasidų dinastijoms, islamas įgijo maždaug tokį pavidalą, koks yra ir šiandien. Kalifatas ėmė irti ir XIII a. galutinai išnyko, bet islamas tvirtai laikėsi įvairiose po jo susidariusiose valstybėse. Čia svarbu, kad filosofinės linkmės mokovų bandymai įšvirkšti gerą ikiislaminės graikų filosofijos

dozę buvo nesėkmingi: įsivyravo antifilosofiniai teologai. Kai prasidėjo didžioji krikščioniškųjų Vakarų ekspansija, egzistavo trys labai svarbios musulmonų valstybės – Otomanų, Persų ir Mogolų – bei keletas kitų, labiau periferinių.

Tačiau pagrindinė ir turbūt svarbiausia islamo ypatybė yra ne sektantiška schizma, o tai, kad jis viduje pasidalinęs į mokovų "aukštąjį" islamą ir liaudies "žemąjį" islamą. Riba tarp jų buvo negriežta – neaiški, dažnai labai laipsniška, šiuo atžvilgiu primena panašią, bet netapačią demarkacinę liniją tarp teritorijų, realiai valdomų iš politinio centro, ir teritorijos, kurią valdo vietinės gentys ir jų vadai. Musulmonų valstybės, net ir būdamos formaliai autokratiškos, iš tikrųjų turėdavo prisitaikyti prie savivaldžių genčių autonomijos.

Būtent laikina tokių genčių sąjunga, kylanti iš entuziazmo dieviškajam įstatymui, kurį joms skelbdavo koks nors kupinas įkvėpimo ir gerbiamas pamokslininkas, nuolat keldavo grėsmę egzistuojančiai valstybei. Taigi jos politinės santvarkos absoliutizmą faktiškai ribodavo ir konkreti genčių galia, ir nepriklausomas, nesileidžiantis manipuliuoti dieviškojo įstatymo teisėtumas. Pavojus musulmonų valdovui kildavo iš šių dviejų jėgų suliejimo: iš atgimimo sąjūdžio, reikalaujančio laikytis nekompromisinės religinės tiesos arba ją atgaivinti ir besiremiančio darniomis, ginkluotomis bei turinčiomis karinę patirtį savivaldžiomis kaimo bendruomenėmis. *Normaliomis* aplinkybėmis šios bendruomenės

praktikuodavo kultūriškai "žemą" tikybos variantą, bet, užlietos entuziazmo bangos ir vildamosios miestuose gauti grobio bei politinių privilegijų, mielai pritardavo grynesnei, unitarinei formai.

Skirtumas tarp aukštojo ir žemojo islamo buvo ne tik laipsniškas, bet ir kartais užtemdomas ir vos įžvelgiamas. Tas neaiškumas arba miglotumas ir tai, kad tą skirtingumą dažnai būdavo galima ignoruoti ir pripažįstama riba neišryškėjo, buvo itin svarbi situacijos ypatybė. Skirtumą liudijo faktiškas apeigų nevienodumas, bet jis neįgijo tokios viešos ir konkrečios formos kaip atvira sektų schizma. Apeigų stiliaus skirtingumas būdavo mandagiai ignoruojamas, ir jų praktikuotojai galėdavo draugiškai sugyventi. Žemesniosios formos praktikuotojai galėdavo netgi reikšti pagarbą aukštesniajai ir pripažinti jos autoritetą, tuo pat metu laikydamiesi savų įpročių. Konfrontacijos būdavo išvengiama.

Tačiau kartais rusenanti įtampa tarp abiejų stilių įsiplieksdavo, ir aukštasis islamas imdavosi vidinio gryninimo ir bandydavo vėl primesti savo formą visai visuomenei. Šių žygių sėkmė nebūdavo ilgaamžė, tad apskritai išryškėjo tarytum amžinas arba cikliškas reformavimas. Šį dėsningumą pastebėjo Ibn Chaldūnas[11], taip pat Davidas Hume'as[12]. Apie tai kalbėjo ir Friedrichas Engelsas[13], atkreipęs dėmesį į faktą, kad ir krikščionybėje, ir islame politinės kovos raiška buvo religinė, tačiau krikščionybėje ji atnešė realių permainų, o islame – tik atsikartojimą ir nuolatinę personalo kaitą

nekintančioje santvarkoje. Beveik neabejotina, kad Engelsui darė įtaką Ibn Chaldūnas, nors jo ir neminimas.

Engelsas, aišku, niekino šią rytiečių, ir ypač musulmonų, atseit ciklišką sąstingį ir, atrodo, nesusirūpino dėl to, kad šitaip pats nejučia prieštaravo vienam iš esminių ir būtinų marksizmo principų, kuris teigia, kad visoms klasinėms visuomenėms būdingas nestabilumas ir kad dėl jų "vidinių prieštaravimų" klasinis viešpatavimas negali būti nuolatinis ir amžinas[14]. Išeitų, kad pažanga, įtampa ir dialektika yra Vakarų prerogatyva, o Rytus galima palikti sąstingiui, iš kurio išvaduoti gali tik Vakarai.

Kuo skiriasi abu religiniai stiliai? Aukštojo islamo tradiciją išlaiko miesto mokovai, telkiami daugiausia iš prekybinės buržuazijos (kuri mokslinimąsi dažnai derina su prekyba); ši forma atspindi natūralius miesto vidurinių klasių polinkius ir vertybes (tiesa, labiau tokių miestų kaip Edinburgas, Ženeva, Fesas arba Amsterdamas negu Venecija, Florencija arba Katmandu). Tarp tų vertybių svarbios yra tvarka, taisyklių laikymasis, saikingumas ir mokytumas. Taip pat nemėgstama isterijos, emocinių ekscesų ir per didelio audiovizualinių priemonių naudojimo religijoje. Šis aukštasis islamas akcentuoja griežtai monoteistinį ir nomokratinį islamo pobūdį, rūpestingai laikosi draudimo pretenduoti į tarpininkavimą tarp Dievo ir žmogaus, apskritai orientuojasi į puritonizmą bei šventraščio prioritetą [*scripturalism*][15].

Kitoks yra žemasis, arba liaudies, islamas. Raštingumas,

kiek iš viso jo esama, panaudojamas daugiausia magijai, o ne išsimokslinimui. Labiau akcentuojama magija, o ne mokytumas, ir ekstazė, o ne taisyklių laikymasis. Kitaip sakant, prastuomenė rašytinį žodį dažniausiai sutinka amuletuose, manipuliacinėje magijoje ir falsifikuotuose žemės nuosavybės dokumentuose. Ši islamo forma ne tik nevengia tarpininkavimo, bet iš esmės orientuojasi į jį: jos būdingiausias paprotys yra šventųjų kultas, ir šventasis dažniau būna gyvas, o ne miręs asmuo (ir pats šventumas tėvo perduodamas sūnui). Ši tikybos forma akivaizdžiausiai matoma tuose laisvuose įvairių rangų šventųjų susivienijimuose ir šventųjų centruose, kurie raštuose vadinami religinėmis brolijomis arba ordinais.

Abu šie religijos stiliai turi savo vietą socialinėje sąrangoje. Šventųjų kultai ryškūs gentinėje arba pusiau gentinėje provincijoje – kone anarchiškoje kaimo aplinkoje jie teikia neįkainojamų patarnavimų: tarpininkauja tarp grupių, palengvina prekybą, derindami ją su maldininkų kelionėmis ir – tai taip pat labai svarbu – teikia simbolius, per kuriuos neraštingi kaimo tikintieji gali entuziastingai susisieti su šventaraščio religija. Miesto mokovų normų atžvilgiu kaimo musulmonus galima laikyti "blogais" musulmonais, ir šie tai žino, bet jų pagarba vietiniams šventiesiems, kurių genealogija neva siekia patį Pranašą, ir miesto idealams (per tariamus šventųjų protėvių – miesto mokovų pasiekimus) leidžia jiems nuoširdžiai ir

aistringai tapatintis su pagrindine religine tradicija.

Šventųjų kultai taip pat pasitarnauja miesto varguomenei, kuriai ekstaziškos ekspansyvios apeigos labiau padeda pabėgti nuo vargo realijų negu šykštoka ortodoksija. Skurde geriau paguodžia mistiniai pratimai, o ne scholastinė teologija ir kazuistinė jurisprudencija. Jeigu liaudžiai iš tiesų reikia opiumo, tai ekstazinis misticizmas tinka labiau negu scholastinė teologija ir teisinė kazuistika. Be to, šventieji teikia terapines paslaugas, ir apskritai jie, regis, atstoja dvasininkiją, kurios šioje tikyboje formaliai nėra.

Žinoma, labiau išsilavinę ir pasiturintys miestiečiai riečia nosį prieš audringesnes šventųjų ir jų sekėjų veiklos apraiškas[16] – gyvačių kerėjimą, narkotikų vartojimą, isteriją, apsėdimą, ritualinius šokius ir pan., – tačiau klystume manydami, kad ramiais laikais jie visiškai susilaiko nuo šios šventųjų vadovaujamos religinės veiklos. "Neturinčiam savo šeicho šeichas yra velnias", – sako marokiečių patarlė ("šeichas" čia reiškia religinio ordino vadovą). Taip pat būtų neteisinga manyti, kad žemesnieji visuomenės sluoksniai ir kaimiečiai esti nekritiškai atsidavę savo šventiesiems: "Kiekvienoje zavijoje yra gyvatė", – teigia alžyriečių patarlė (zavija – šventųjų centras)[17]. Prastuomenė naudojasi šventaisiais, garbina juos ir pasišaipo iš jų.

Aukštasis islamas miesto gyventojams ir iš dalies visai visuomenei teikia teisyną ir nepajudinamą konstituciją, kurių vardu jie gali protestuoti prieš valstybės

kraštutinumus, ypač per didelius mokesčius. Miesto minia, vadovaujama gerbiamo mokovo, gali sukelti maištą, bet oficialiajai valdžiai tai nėra itin pavojinga: rimčiausią pavojų jai kelia gerbiamo mokovo ir kariškai grėsmingų periferinių genčių sąjunga. Tokia jau likimo ironija, kad būtent gentys, kurių kasdieniniai įpročiai ir religijos pažinimas miestietiškos ortodoksijos požiūriu toli gražu netobuli, kartu yra ir stiprioji ranka, kartais tampanti tos pačios ortodoksijos kariniu bei politiniu kumščiu ir leidžianti siekti didžio atnaujinimo. Pamokslininkas suvienija keletą genčių, pasmerkia jų neišmanymą ir aplaidumą, bet kartu ragina paremti jį ir susidoroti su miesto bei rūmų korupcija, o tai, beje, reiškia, kad joms teks grobio. Taigi Paryžius vertas mišių*, o Fesas (ar kitas panašus miestas), genties žmogaus nuomone, kartais vertas pamaldumo. Tradicinio islamo kraštuose elito kaitos procesas taip ir vykdavo.

Toks valstybių formavimosi arba dinastijų užuomazgos modelis kartojosi gana dažnai, net ir moderniaisiais laikais. Kai kurie iš tų sąjūdžių prasidėjo pernelyg anksti, kad juos būtų galima paaiškinti Vakarų įtaka: vahabitų judėjimas centrinėje Arabijoje, Osmano dan Fodio džihadas Šiaurės Nigerijoje, senusitų įtaka Kirenaikoje, mahdistų sukilimas Sudane. Kiti akivaizdžiai kilo kaip reakcija į Vakarų ekspansiją: Abd al

* Šią frazę 1593 m. ištarė Prancūzijos karalius Henrikas IV, atsiversdamas į katalikybę ir taip įgydamas šalyje realią valdžią.

Kadyro Alžyre, Abd al Kerimo Šiaurės Maroke, "Pamišusio Mulos" Somalilende, Šamilio Kaukaze. Vahabitų ir Osmano dan Fodio judėjimais jų šalyse iki šiol grindžiama politinė santvarka. Ištikimybė aukštojo islamo principams šiuose sąjūdžiuose nevienoda: jo idėjų paprastai ten esama, bet organizacinės reikmės kartais verčia imtis religinių ordinų terminijos ir organizacinių principų. Senusitai, propaguodami atgimimo idėjas, rėmėsi ordino organizaciniais principais.

Koks šių sąjūdžių likimas praeityje ir kas su jais atsitinka moderniaisiais laikais? Modernybė atnešė didelių permainų. Tradiciniame pasaulyje, kaip teigė Ibn Chaldūnas ir jį atkartodamas Friedrichas Engelsas, apsisukdavo visas ratas. Reformatoriai nugalėdavo (žinoma, ne visi – daug pašauktų, bet maža išrinktų, – tačiau kai kuriems kartkarčiais pavykdavo), ir, atkūrus išgrynintą tvarką, viskas vėl palengva grįždavo į normalią būklę. Dvasia nori, bet socialinis kūnas per silpnas. Raštingą, rigoristinį, šventraščiu paremtą puritonizmą gali praktikuoti miesto mokovai, bet masėms arba kaimo genčių nariams tai per sunku. Jie gali išpažinti jį veržliu atgimimo ir kovos dėl jo įtvirtinimo laikotarpiu, bet, sugrįžę į stovyklos arba kaimo kasdienybę, jį užmiršta. Dėl tam tikrų priežasčių (gerai išnagrinėtų durkheimiškoje sociologijoje) jiems reikia tokios religijos, kuri teikia visuomenei laiko ir erdvės žymeklius, apibrėžia pogrupių bei sezoninių darbų ribas ir gyvenimo ritmą įprasminančioms šventėms teikia apeigas bei iškilmių

vadovus[18]. Socialinė struktūra turi savo motyvų, kurie teologiniam protui visai nežinomi. Taigi vėl atgyja konkuruojantis tikybos būdas, kurį neretai palaiko įpėdiniai ir palikuonys tų pačių reformatorių, įsiveržusių į valdžią su reformatoriškos aistros vėliavomis.

Bet moderniomis sąlygomis taip nebebūna[19]. Senasis *status quo* būdavo grindžiamas karine ir politine galių pusiausvyra – centrinė valdžia tiesiog neturėdavo priemonių efektyviai įsigalėti dykumoje ir kalnuose, ir daugelyje kaimo vietovių palaikyti tvarką būdavo leidžiama savivaldžioms vietinėms grupėms, paprastai vadinamoms gentimis. Kadangi tarp vietinių socialinių segmentų būtinai reikėjo tarpininkauti ir suderinti visuomenės gyvenimo ritmą, buvo ir tarpininkai – galių pusiausvyros ir švenčių derintojai, vadinami šventaisiais. Kartkarčiais eliminuojami, jie bemat vėl atsirasdavo.

Tačiau dabar visa tai pasikeitė. Administravimo, transporto, komunikacijų ir karinė technologija, kurią turi kolonijinė ir pokolonijinė valstybė, leidžia efektyviai suvienyti šalį ir daugeliu atvejų (nors esama išimčių, pvz., Šiaurės Jemenas) įgalina efektyvią politinę centralizaciją, o tai ardo senąsias vietines savitarpio pagalbos grupes. Joms nusilpus, išnyksta arba smarkiai susilpnėja įprastinių tarpininkų paslaugų poreikis. Kaip ir Prancūzijos aristokratija paskutinėse *ancien régime* stadijose (pasak Tocqueville'io), šventieji tebeturi privilegijas, bet nebeatlieka funkcijų – tokia padėtis beveik

neišvengiamai sukelia pasipiktinimą. Tikintieji staiga prisimena, kad garbesnioji jų tikybos atmaina tarpininkauti draudžia, arba klausosi pamokslininkų, kurie jiems tai uoliai primena. Audringai atgimsta tikroji tikėjimo forma ir šį kartą jau nebeišblėsta.

Islamas, praeityje buvęs amžina arba cikliška reformacija, nuolat reformuodavęs tikinčiųjų dorovę, bet vis negalutinai, per pastaruosius šimtą metų pakrypo į esminę ir, kiek galima spręsti, negrįžtamą reformaciją. Liaudies ir aukštojo islamo santykis smarkiai pakito pastarojo naudai. Liaudies islamo socialinė bazė gerokai pairo, o aukštojo labai sustiprėjo. Urbanizacija, politinė centralizacija, įsiliejimas į platesnę rinką, darbo jėgos migracija – visa tai ištisas gyventojų mases stūmė į formaliai (teologiškai) "teisingesnį" islamą.

Susitapatinimas su reformuotuoju islamu atliko maždaug tokį pat vaidmenį kaip kitur nacionalizmas. Iš tikrųjų musulmonų kraštuose sunku atskirti šiuos du sąjūdžius. Eilinis tikintysis nebelabai gali susitapatinti vien su savo vietine gentimi arba šventove. Gentis suirusi, šventovė apleista. Modernybės požiūriu, ir viena, ir kita yra įtartina – turistams patrauklus folkloras, į kurį įsijausti urbanizuotam šiuolaikinės valstybės piliečiui neleidžia orumas. Miestietis nesirodo viešoje šventovės šventėje ir tuo labiau neleidžia rodytis savo žmonai, dukteriai ar seseriai. Jis nesprendžia ginčų kviesdamasis kūmus ginti arba liudyti šventovėje, jis žino, kad vaidai draudžiami ir bus numalšinti policijos,

taip pat žino, kad patikimiau apsisaugos pasinaudodamas visais galimais svertais oficialiose ir neformaliose politinėse struktūrose.

Islamas teikia tautinę tapatybę, ypač kovoje su kolonializmu – šiuolaikinė musulmoniška "nacija" paprastai yra musulmonų, gyvenančių tam tikroje teritorijoje, visuma. Reformistinis islamas suteikia tikrą visiems bendrą tapatybę, kur be jos būtų tik amorfiška nuskriaustųjų minia. Jis taip pat tarytum aprobuoja daugybės šiuolaikinių musulmonų socialinį kilimą nuo prasčioko iki praprususio miestiečio ar bent jau miestietiškos orientacijos žmogaus.

Labai klysta tie pašaliečiai, kurie mano, kad tipiška musulmonė musulmonų mieste dėvi čadrą todėl, kad jos senelė ją dėvėjo, – atvirkščiai, ji dėvi čadrą kaip tik todėl, kad senelė jos nedėvėjo, ji triūsdavo laukuose ir į šventovę eidavo be čadros – tai buvo už ją pranašesnių moterų apdaras. Anūkė didžiuojasi ne ištikimybe savo senelei, o tuo, kad priklauso pranašesnių už senelę moterų sluoksniui. Islamas tebeatlieka savo seną vaidmenį – palaiko tarytum amžiną nepajudinamą konstituciją, kurią pasitelkdama, gerokai pagausėjusi buržuazija gali kritikuoti, o kartais ir suvaržyti viršūnėse esančius technokratinius mameliukus. Kai mameliukai ryžtasi surengti tikrus rinkimus (pavyzdžiui, siekdami įvesti tarptautiniu mastu gerbiamas politinės praktikos normas), rinkėjai į jų turėtas vietas dažniausiai iškelia ne populistus, o fundamentalistus.

Mano požiūriu, tai ir yra mechanizmas, sukėlęs islamo pasaulyje labai reikšmingą pastarąjį šimtmetį vykusią kultūrinę revoliuciją, kuri Vakaruose ilgą laiką buvo beveik nepastebėta. Kad vyksta kažkas ypatingo, Vakarai suvokė daugiausia veikiami Irano kataklizmo, bet jį reikia pakomentuoti atskirai. Šiizmas yra ne visai tipiška islamo kryptis ir, nors apskritai atitinka čia pateiktą diagnozę, ją reikia patikslinti. Šiizmas turi bruožų, sunizme būdingų liaudies islamui, pavyzdžiui, labai reikšmingą polinkį į asmens kultą: šiizmą tiesiog galima apibūdinti akcentuojant pagarbą ir aukščiausio politinio bei teologinio suvereno teisę, teikiamą "Pasislėpusiam Imamui". Padėtį komplikuoja tai, kad šis dieviškas asmuo paprastai būna pasislėpęs, todėl, iki jam sugrįžtant, politinio ir religinio administravimo tenka imtis kam nors kitam. Peršasi išvada, kad tos pačios psichinės arba socialinės jėgos, kurios vėlesniais amžiais skatino musulmonus garbinti šventuosius (bet jau paprastai nebesukeldavo schizmos), ankstyvoje, pradinėje tikybos kristalizacijos stadijoje paskatino šiizmo atskilimą, sąlygotą atsidavimo šventiems vadovams ir kankiniams.

Tačiau jeigu moderniajame pasaulyje islamas toks patrauklus dėl savo puritoniško, egalitarinio, šventraštiško pobūdžio, tai kodėl didžiausią ir įspūdingiausią politinę pergalę laimėjo islamo atmaina, stokojanti šių bruožų ir veikiau pasižyminti priešingomis ypatybėmis? Irano revoliucijos paradoksas yra tas, kad nors Chomeinio sąjūdžiui revoliucinio telkimosi procese itin

pravertė būdingosios šiizmo savybės, vis dėlto pergalingame iškilimo į politinę valdžią etape Chomeinis iranietišką šiizmą ryžtingai pasuko "sunifikacijos" linkme ir labai priartino prie puritoniško sunitų aukštojo islamo[20].

Šiizmas labai akcentuoja pagarbą šventoms, dieviškoms asmenybėms ir ypač savo kankiniams. Jų kankinystę liaudies atmintyje gaivina kasmet vaidinamos misterijos. Šiizmas kai kuo panašus ne tik į liaudies islamą, bet ir į krikščionybę. Išskirtinis kankinių statusas lemia, kad šiitų mokovai yra ne tik teisininkai-teologai, bet ir svarbiausiojo kankinio biografijos žinovai[21]. Tai reiškia, kad politinio bruzdėjimo metu jie yra daug geriau pasirengę bendrauti su masėmis negu jų kolegos sunitai. Kankinystė mases įaudrina labiau negu pedantiškos teologijos ir teisės detalės. Tas faktas, kad garbinamą šventąjį kadaise nukankino valdovas, kuris formaliai buvo musulmonas, teikia itin veiksmingą kovos su musulmonų tironu pavyzdį. Visu tuo labai efektyviai pasinaudota kaitinant masinę isteriją, kurios apimti revoliucionieriai leidosi taip gausiai šienaujami šacho žmonių, kad galiausiai jie palaužė pastarųjų priešinimosi valią.

Nors šios asmeninės kankinystės temos buvo gausiai ir lemtingai panaudotos pačioje revoliucijoje, galiausiai Chomeinio pateiktas šiizmas kaip naujojo režimo teisynas buvo visai kitoks. Visų pirma, nereikšmingiems šventiesiems buvo griežtai pasakyta pasitaisyti arba

laukti nemalonumų: apsišaukusių liaudies tarpininkų [su dievybe] atžvilgiu Chomeinis laikėsi tipiškų reformatoriškų pažiūrų. O unikalūs, tikrai dieviški, bet pasislėpę imamai – tikrieji teisėtumo autoritetai, begalinio interpretacinio regreso stabdytojai – politine prasme buvo išvaryti į pensiją. Chomeinis neneigė, kad jeigu Pasislėpęs Imamas sugrįžtų, jis ir valdytų – būtų vienintelis teisėtas valdovas. Bet administracinio valdymo jis imtųsi kaip antraeilio darbo, lyg ir nenoriai, ir jo politinis vaidmuo būtų aiškiai atskirtas nuo jo dieviškumo. Svarbiausia – valdžia nė kiek nesiskirtų nuo tos, kurią kontroliuoja Pasislėpusio Imamo pavaduotojai mokovai.

Jo požiūriu, valdžios esmė yra dieviško įstatymo vykdymas – nei daugiau, nei mažiau. Iki Pasislėpusio Imamo grįžimo ir po jo įstatymas turi būti vykdomas taip pat – nei griežčiau, nei švelniau. Įstatymas liks tas pats ir griežtumas toks pat – nei didesnis, nei mažesnis. Svarbiausia – pats įstatymas, o ne jo vykdytojas[22]. Taigi išskirtinį statusą turi nebe asmuo, o įstatymas.

Be to, Chomeinis pasuko islamą gana savito respublikonizmo linkme – mokovų respublikos. Tokia tendencija visada glūdėjo formalioje šiizmo logikoje, bet praeityje politinės realijos vertė persų šiitus prisitaikyti prie tam tikros laikinos monarchijos. Gentys būdavo reikalingos politinei revoliucijai, o genčių vadovas tapdavo šachu. Moderniomis sąlygomis šis poreikis nebeveiksmingas, ir gali netrukdomos skleistis

egalitarinės, neigiančios tarpininkavimą islamo savybės. Tikybos mokovai gali valdyti nesiremdami genčių galia. Pusiau modernioje valstybėje tos paramos nebereikia.

Taigi galime teigti, kad islamas yra ikiindustrinės epochos tikyba, įkurta, doktrininė, pasaulinė religija tikrąja šių žodžių prasme ir bent jau šiuo metu visiškai ir efektyviai neigia sekuliarizacijos dėsnį. Kol kas nėra jokių ženklų, kad ir ateityje ji pasiduos sekuliarizacijai, nors, žinoma, visada pavojinga leistis į pranašystes. Šio reiškinio priežastis, matyt, galima aiškinti taip: visoms "neišsivysčiusioms" šalims iškyla tam tikra dilema. ("Neišsivysčiusiomis" šalimis vadinu visas tas, kurioms būdingas ryškus ekonominis ir karinis atsilikimas, įveikiamas tik fundamentaliai reformuojantis. XVIII amžiuje neišsivysčiusi buvo Prancūzija, o XIX a. pradžioje – Vokietija.) Tokioms šalims iškyla dilema: ar mums lygiuotis į tas, kurių galią norim pasiekti (ir šitaip atmesti savo tradicijas), ar daryti priešingai – puoselėti savo tradicines vertybes netgi susitaikant su materialiniu silpnumu? Ši problema itin emocingai užfiksuota XIX a. rusų literatūroje, kur atsispindi vakarietiškos orientacijos žmonių ginčai su populistiniais slavofilais.

Skaudu atmesti savo tradicijas, bet skaudu ir likti silpnam. Reta atsilikusi šalis išvengė šios dilemos, o sprendė jos ją įvairiai. Bet įdomiausia, ir šiuo atveju svarbiausia tai, kad islamui idealiai lemta išvengti šios dilemos.

Vakarų įtakos (kuri skirtingas musulmonų šalis

užgriuvo nevienodu laiku – nuo XVIII a. pabaigos iki XX a.) sukelta trauma musulmonų mąstytojų nepoliarizavo į vakariečius ir populistus, kaip kad atsitiko Rusijoje. Musulmonai retai idealizuoja savo liaudies tradiciją – surogatinį populizmą jie palieka europiečiams, persmelktiems T.E.Lawrence'o sindromo. Susidariusi padėtis išprovokavo visai kitokią reakciją. Islame visuomet gyvavęs reformų impulsas smarkiai atgijo ir sustiprėjo. Be abejo, atsirado ir naujų temų bei papildoma motyvacija: kodėl Vakarai mus aplenkė, kodėl jie mums kelia tokią grėsmę?

Tačiau vyraujantis ir įtikinamiausias atsakas nerekomendavo nei lygiuotis į Vakarus, nei idealizuoti kokias nors liaudies dorybes ir išmintį. Jis patarė *grįžti* prie *aukštojo* islamo arba griežčiau jo laikytis. Tiesa, čia įsipynė turbūt istoriškai klaidinga tezė, kad aukštasis islamas kadaise dominavo ir buvo apėmęs visą visuomenę ir kad jis tapatus *ankstyvajam* islamui – Pranašo ir Jo Bendražygių mokymui bei praktikai. Tai ginčytina, tačiau tikrai neabejotina, kad aukštasis islamas yra visiškai autentiška ir sena vietinė tradicija, nors jis gal ir nebuvo apėmęs visos visuomenės ir gal nėra tapatus pirmųjų musulmonų praktikai.

Norint taisytis, nereikėjo nei eiti už savo visuomenės ribų, nei ieškoti tyrų dorybių jos gelmėse: užteko orientuotis į savo visiškai autentišką ir realią aukštesniąją kultūrą, kurią praeityje iš tiesų praktikavo tik mažuma, bet kaip pagrįstą normą pripažino (nors neįgyvendino)

ir likusioji visuomenės dalis. Dabar, tarytum suaktyvėjus dorovinėms paskatoms ir reaguojant į pamokslus, o iš tikrųjų veikiant esminiams ir visa apimantiems socialinės sanklodos pokyčiams, galų gale ją gali praktikuoti *visi*. Reformavimąsi, atliekamą atsižvelgiant į modernybės reikalavimus, galima pateikti kaip *grįžimą* prie autentiško vietinio idealo, prie savo dorovinės tradicijos, o ne kaip savasties išsižadėjimą.

Būtent ši vizija dabar yra užvaldžiusi musulmonų pasaulį. Tokia taisymosi, gryninimo, atkūrimo ideologija turi labai reikšmingų ir įspūdingų pranašumų. Ji apeliuoja ne į *svetimą* modelį, o į tą, kuris turi nekvestionuojamas, gilias, autentiškas vietines ištakas. Jis gal ir nėra tapatus realiai pirmųjų musulmonų kartų praktikai, bet tikrai atitinka tai, ką labai ilgą laiką skelbė ir praktikavo, taip sakant, normatyvūs ir gerbiami individai bei klasės. Žmogus, priimdamas reformistinį islamą, tuo visai neišreiškia paniekos savo protėviams ir tradicijai kaip Vakarų garbintojas XIX a. Rusijoje. Priešingai – jis iš naujo patvirtina, jo nuomone, geriausius savos kultūros aspektus, kurie iš tikrųjų egzistavo ir nebuvo išnykę. Be to, žmogus, priimantis reformistinį islamą, yra artimas "liaudžiai"– tam, ką praktikuoja daugybė smulkiųjų buržua ir ką daugelis valstiečių siekia praktikuoti, – bet kartu kaip nors neįtikimai, dirbtinai neidealizuoja paties valstiečių ar piemenų gyvenimo. Taip pat šis reformistinis idealas, tikrai savas ir randantis atgarsį visoje visuomenėje, yra vis dėlto

griežtas ir kategoriškas, jis nedviprasmiškai smerkia ir peikia tą liaudies kultūrą, kurią, kiek pritempus, galima įtikinamai kaltinti dėl "atsilikimo" ir dėl žeminančio Vakarų pranašumo. Aukštasis islamas visada priešinosi ekstaziškai, nedrausmingai, asmenybinei islamo atmainai. Dabar jis galėjo jai priešintis pasitelkdamas naujų argumentų: būtent *tai* sulaikė mūsų vystymąsi! Mes ne tik nuklydom nuo šviesiojo pavyzdžio, kurį mums parodė Pranašas ir pirmieji musulmonai, bet kartu lengvai leidomės pažeminami kitatikių. Kolonizatoriai naudojosi blogiausiomis mūsų kultūros savybėmis ir netgi skatino bei kurstė jas. Taip senosios reformavimosi ir gryninimo paskatos susipina su nacionalistine reakcija – vieną nuo kito tikrai be galo sunku atskirti.

Weberio sociologija numato tam tikrą atitikimą tarp moderniosios ekonomikos ir su ja susijusių įsitikinimų bei kultūros[23]. Teigiama, kad naujasis gamybos būdas visų pirma yra "racionalus". Jis esąs metodiškas, jautrus rentabilumui, veikiau taupus negu paradiškas, labai linkęs į darbo pasidalijimą ir laisvos rinkos panaudojimą. Jam reikia vykdytojų, kurie vertina pareigos jausmą, sutarčių vykdymą, darbą, drausmę ir nėra nei prisirišę prie ekonomiškai neefektyvių politinės bei religinės globos sistemų, nei linkę eikvoti per daug energijos šventiniams renginiams ar paradiškumui. Jeigu to tikrai reikia moderniajai ekonomikai ir, svarbiausia, moderniosios ekonomikos (ir galbūt valstybinės santvarkos) *kūrimo* procesui, tai reformistinis islamas atrodo tarytum

sukurtas šiems poreikiams pagal užsakymą. Iš tikrųjų turint omeny tai, ką numato Weberio sociologija ir ką siūlo aukštasis bei reformistinis islamas, yra netgi keistoka, kad musulmonų ekonominė veikla nėra tokia sėkminga, kokia, regis, galėtų būti. Besivystančių islamo kraštų ekonomika nėra katastrofiška, bet nėra ir puiki, nors aukščiau pateikta argumentacija leistų to tikėtis. Žinoma, sunku konkrečiai įvertinti, nes padėtį iškreipia pajamos iš naftos.

Bet, kad ir kokia ekonomikos būklė, negali kilti daug abejonių dėl dabartinės situacijos ideologijos sferoje. Vakaruose mes esame įpratę prie tokio vaizdinio: puritoniškas uolumas lydėjo ankstyvąsias moderniosios ekonomikos kilimo stadijas, bet jos kulminacijai būdingas labai paplitęs abejingumas religijai ir sekuliarizacija. Blaivią, taupią, darbščią dvasią, kuri padeda sukaupti turtą, vėliau pakirto pagundos, subrandintos jos pačios laimėjimų. Puritonizmo įdiegta dorybė atneša gerovę, kuri pražudo tą dorybę, – apgailestaudamas teigė Johnas Wesley.

Islamo pasaulyje matome visai kitokią situaciją. Nors jau seniai yra komercinė buržuazija ir nemenkas urbanizacijos lygis, industrializacijos tai nepaskatino; bet kai jam buvo primesta industrializacija su jos visais padariniais ir kai jis patyrė ne tik iš to kilusią sumaištį, bet ir tam tikrą naudą, – jis pasuko anaiptol ne sekuliarizacijos linkme, o ėmė aistringai puoselėti puritoniškąją savo tradicijos atmainą. Galbūt šiai dorybei

dar neatmokėta tikrai visuotine materialine gerove, bet nepanašu, kad išplitusi gerovė galėtų pakirsti religinį angažuotumą. To nepadarė netgi nepelnytos naftos lietaus pajamos.

Ateitis dar gali atnešti permainų. Tačiau iki šiol matome, kad islamo pasaulis demonstruoja sugebąs vystyti modernią ar bent jau modernizuojamą ekonomiką, ganėtinai persmelktą reikiamų technologinių, edukacinių, organizacinių principų, *ir* derinti ją su stipriu, visuotiniu, galingai internalizuotu musulmonišku tikėjimu ir tapatybe. Puritonišką ir šventraštišką religiją modernybė, regis, nebūtinai pasmerkia nykimui – ji netgi gali paskatinti ją.

## POSTMODERNIZMAS IR RELIATYVIZMAS

Postmodernizmas yra šiuolaikinis judėjimas – stiprus ir madingas. Bandant daugiau pasakyti, anaiptol ne visai aišku, kas tai per daiktas. Tiesą sakant, aiškumas apskritai nėra būdinga jo ypatybė. Postmodernizmas ne tik nelinkęs juo vadovautis, bet kartais ir sąmoningai atmeta jį. Šiaip ar taip, niekur nesimato 39 postmodernizmo tikybos straipsnių* arba postmodernistų manifesto, kur galėtum pasitikslinti, ar teisingai suvokei jo idėjas.

* Aliuzija į 39 straipsnius, kurie sudaro anglikonų tikybos pagrindą.

Galima įžvelgti šio judėjimo įtaką antropologijai[24], literatūrologijai, filosofijai. Jis linkęs šias sritis gerokai suartinti. Nuostatos, kad viskas yra "tekstas", kad tekstų, visuomenių ir beveik visko kitko pagrindinė substancija yra reikšmė, kad reikšmes reikia dekoduoti arba "dekonstruoti", kad objektyvios realybės samprata yra abejotina, – visa tai, ko gero, būdinga atmosferai arba miglai, kurioje postmodernizmas klesti arba kurią jis padeda skleisti.

Man nėra visai aiški šio judėjimo pažiūra į subjektą: kartais juo, rodos, taip nepaprastai rūpinamasi, kad socialinė antropologija tyrinėja nebe visuomenę, o antropologo reakciją į savo paties reakcijas, kylančias stebint visuomenę, jeigu jis iš viso dar imasi stebėti ją. Mokslui būdingų apibendrinimų siekis smerkiamas, nes tai esąs "pozityvizmas", taigi "teorija" virsta pesimistiškais miglotais samprotavimais apie Kito ir jo Reikšmių Nesuvokiamumą. Kartais griebiamasi kitokio triuko: autorių ištrėmus iš teksto, dekoduojamos, dekonstruojamos ir kitaip deknebinėjamos teksto reikšmės, kurios bylojusios per autorių, tik jis vargšas to nežinojęs.

Šis judėjimas ir jo idėjos, matyt, per daug efemeriški ir nepastovūs, kad galėtum juos tvirtai sugriebti ir įvertinti: ko gero, ryški postmodernizmo nuovoka, jog reikšmės dekonstruotinos tokiu būdu, kad atsiskleistų ir jų priešingybės bei išaiškėtų jose glūdintys prieštaravimai ir pan., neleidžia tiksliai ir nedviprasmiškai suformuluoti jo poziciją. Šiaip ar taip, šią užduotį palikčiau kam nors

kitam – nesijaučiu labai tvirtai šiose aukštybėse arba gelmėse. Tai yra *nur für Schwindelfreie**, o aš, deja, ne toks.

Tačiau šioje idėjų samplaikoje yra vienas motyvas, esmingai susijęs su šios knygos tema, – *reliatyvizmas*. Postmodernizmas, regis, gana aiškiai (kiek sugeba būti aiškus) pasisako už reliatyvizmą ir prieš vienintelės, ypatingos, objektyvios, išorinės ar transcendentinės tiesos idėją. Tiesa esanti nesugaunama, polimorfiška, vidinė, subjektyvi... ir dar turbūt šiokia ir kitokia. Tik ne aiški šviesi. Iš tikrųjų man čia rūpi *reliatyvizmas*: postmodernistinis judėjimas – efemeriška kultūrinė mada – yra įdomus kaip gyva, šiuolaikinė reliatyvizmo apraiška, o pats reliatyvizmas yra gana svarbus ir dar ilgai toks išliks.

Wittgensteinas yra pasakęs (formuluodamas savo pirmąsias, vėliau atmestas filosofines idėjas), kad pasaulis yra ne daiktų, o faktų visuma. Nūdienėje intelektualinėje atmosferoje tvyro jausmas, kad pasaulis yra ne daiktų, o reikšmių visuma. Viskas yra reikšmė ir reikšmė yra viskas, o hermeneutika – jos pranašas. Viskas, kas yra, sukurta suteikiant reikšmę. Būtent toji reikšmė išskyrė kiekvieną objektą iš pirmapradžio nesuklasifikuotos egzistencijos srauto ir taip padarė jį atpažįstamą. (Bet reikšmė, suteikianti egzistenciją, taip pat paskiria statusą, tad yra viešpatavimo įrankis.) Matyt, šis subjektyvumo ir hermeneutikos lydinys su teisuolišku išlaisvinimo pažadu (ir monopolija?) kaip

* Tik nesvaigstantiems (*vok.*).

tik ir suteikia šiai pažiūrai ypatingo savitumo. *Subjektas* kadaise buvo tarytum prieglobstis, redutas: net jei negalėjome būti tikri dėl išorinio pasaulio, tai bent galėjome būti užtikrinti dėl savo jausmų, minčių ir pojūčių. Bet ne: juk jeigu juos sąlygoja *reikšmės*, teikiamos pradinei neatpažįstamai žaliavai, o reikšmės reiškiasi prieštaringais kultūriniais junginiais, tai jokio tikrumo ir ramybės savyje negalime rasti! Descartes'o redutas įveiktas! Savo subjektyviąja sfera turime nepasitikėti kaip kadaise savo pretenzijomis pažinti Kitą. Literatūroje modernistai pasuko į subjektą, į sąmonės srauto vidujybę – postmodernistai demaskuoja subjektyvumo mechanizmus ir funkcijas, jame aptinka objektyvumo taisykles ir viską destabilizuoja.

Taigi šis judėjimas randa sau vietą ir pasaulio politikos kontekste, ir pasaulio minties istorijoje. Abu *prises de positions** yra susiję.

Visuomenės mokslų istorijoje šis judėjimas laiko save neatsiejamu nuo perėjimo iš to, ką jis mėgsta vadinti "pozityvizmu", į hermeneutiką. Fardonas rašo:

> Dėl tikslios šios revoliucijos datos galima ginčytis, bet nuo aštuntojo šio amžiaus dešimtmečio liudininkai praneša <...>, kad pažinimo pagrindai sujudėjo. Tuos žemės virpesius <...> imta vadinti postmodernizmu <...> ir <...> pripažinta, kad jie rodo bendresnę abejonę dėl <...> mokslinių <...> žmogaus elgsenos modelių <...>. Simptomai <...> yra ypatingas dėmesys tekstui ir naracijos terminams, nunykimui [*empletment*], ultrakomentavimui[25].

* Pozicijų užėmimai (*pranc.*).

Pozityvizmas esąs tikėjimas, kad egzistuoja suvokiami objektyvūs faktai ir, svarbiausia, kad juos galima aiškinti pasitelkiant objektyvią ir patikrinamą teoriją, kuri pati nebūtų iš esmės susijusi su kokia nors kultūra, stebėtoju arba nuotaika. Ypač šėtoniška esanti prielaida, kad tam tikrą teoriją galima išdėstyti, suprastinti ir įvertinti visai neatsižvelgiant į jos autorių ir jo socialinę tapatybę. Ši pažiūra pasižymi tuo, kad iš pradžių specifiškai apibūdina autorių-tyrinėtoją, o paskui jį tarsi sumenkina.

Pozityvizmas šiuo atveju puolamas maždaug taip: faktų neįmanoma atsieti nuo stebėtojo, kuris teigia juos įžvelgęs, ir nuo kultūros, pateikusios kategorijas, kurių pagrindu tie faktai apibūdinti. Tad stebėtojas verčiau tegul papasakoja apie save ir išpažįsta savo kultūrą. Kadangi nėra nei prieinamų, nei pasiekiamų realių, nuo stebėtojo savasties ir kultūros nepriklausomų faktų, jis nieką daugiau ir gali mums papasakoti. Netgi tai, ką jis pasakoja apie save, yra įtartina ir klaidina. Taigi jis pasimėgaudamas pasakoja apie save ir retai pasako ką nors daugiau; juk pagal šio judėjimo premisas jis elgtųsi labai klaidingai pasakydamas dar daug ką. Tai rodytų, jog jis nesugebėjo įnikti į gilias abejones, kuriomis šis judėjimas specializuojasi.

Tiksliai sakant, yra du aspektai, nors jie linkę sąveikauti ir papildyti vienas kitą. Teigiama, kad žmogaus elgsenos apibūdinimas esti persmelktas reikšmių ir kad tada, kai vienos kultūros žmones studijuoja kokios nors kitos kultūros atstovai, dalyvauja *dvi* reikšmių sistemos

ir iškyla jų tarpusavio suvokiamumo ir "išverčiamumo" problema. Čia neturime konkrečių nedviprasmiškų faktų, kurių koncepcinis apvalkalas būtų peršviečiamas ir negincytinas. (Ar iš viso kada nors tokius turim?) Antra, reikia neužmiršti, kad stebėtojas yra kūniška būtybė, turinti savo lūkesčių, interesų, nusistatymų, trūkumų, ir tai kelia problemą netgi tuo atveju, kai jis priklauso tai pačiai kultūrai, kurios žmones studijuoja, ir remiasi maždaug ta pačia koncepcijų sistema. Šie du aspektai paprastai stiprina vienas kitą ir prisideda prie dvigubos, iš esmės kone vientisos slinkties nuo daikto prie reikšmės ir nuo objekto prie subjekto – prie tam tikro narcisizmo-hermeneutizmo.

Pasaulio istorijoje laikotarpis po Antrojo pasaulinio karo, be kita ko, buvo ir dekolonizacijos metas – baigėsi atviras Europos viešpatavimas pasaulyje, prasidėjęs didžiosiomis atradimų kelionėmis ir pasiekęs apogėjų XX a. pradžioje. Čia aptariamai idėjų sistemai, regis, priklauso ir teiginys, kad šie du procesai yra susiję: kolonializmas nunyko kartu su pozityvizmu, dekolonizacija atėjo kartu su hermeneutika, o kulminacija yra postmodernizmas. Pozityvizmas esąs imperializmo forma arba galbūt atvirkščiai, arba ir vienaip, ir antraip. Aiškiai pateikti ir (tariamai) nepriklausomi faktai buvę kolonijinio viešpatavimo įrankis ir raiška, o subjektyvizmas liudijąs kultūrų lygybę ir pagarbą. Pasaulis, koks jis yra iš tikrųjų (jeigu apskritai galima pasakyti, kad jis iš viso koks nors yra), esąs sudarytas iš virpulingų

subjektyvumų; objektyvūs faktai ir apibendrinimai esą viešpatavimo išraiškos ir įrankiai!

Tam tikra prasme visą šią konfrontaciją galima laikyti kautynių tarp klasicizmo ir romantizmo pakartojimu – pirmasis buvo siejamas su Prancūzijos karaliaus dvaro bei jo papročių ir normų viešpatavimu Europoje, o antrasis – su kilusia kitų tautų reakcija, akcentuojant savo liaudies kultūrų vertybes[26]. Kiek man žinoma, iki šiol šios paralelės niekas nebuvo iškėlęs. Be to, mūsų laikais išsilaisvino ne tik kolonizuotos tautos – subrendo ir feministinis judėjimas, ir įvairūs kiti mažumų arba engiamų grupių įsitvirtinimo sąjūdžiai. Vieną tokį sluoksnį – ypač iškalbingą – sudaro moterys, taigi greta reikšmės svarbi tapo lytis. Romantikai rašė poeziją – postmodernistai irgi mėgaujasi savo subjektyvizmu, tačiau jie priešiškumą formaliai disciplinai ir nerimastingas savasties gelmes išreiškia akademiškais tekstais, skirtais publikuoti moksliniuose žurnaluose, o kartu užsitikrinti paaukštinimą, darant įspūdį atitinkamiems komitetams. Jiems visai tiktų šūkis *Sturm und Drang und Tenure**.

Taigi viena iš ryškių ir nuolat pasikartojančių šio judėjimo temų yra tvirtinimas, kad susiję du procesai – politinis išsilaisvinimas ir pažintinis [*cognitive*] subjektyvumas. Aiškumas ir teigimas, kad egzistuoja vienintelė ir objektyvi realybė (arba veikiau tos realybės

* Audra ir veržimasis ir akademinis postas (*vok.*, *angl.*).

primetimas), yra tiesiog viena iš viešpatavimo priemonių arba net, kaip kartais teigiama, svarbiausia priemonė. Objektyvizmas, kurio siekė arba kuriuo rėmėsi tradicinis, dar ne modernusis visuomenės mokslas, buvo užmaskuota priemonė primesti žmonėms vaizdinį, kuris pavergtuosius vertė taikstytis su viešpatavimu. Ne visai aišku, ar nusižengta tuo, kad aukoms primestas koks nors *konkretus* vaizdinys, įtvirtinantis nustatytą tvarką, ar pagrindinė nuodėmė buvo apskritai primesti objektyvumo idealą. Gal pats objektyvumo siekis yra didžioji nuodėmė?

Panašus dviprasmiškumas iškyla ir priešingo – dorybingo ir išlaisvinančio – vaizdinio atžvilgiu. Ar jį sudaro daugialypė įvairovė, kurioje visos teorijos yra savarankiškos ir lygiateisės, ar susilaikymas nuo teorijų apskritai, visuomenės pažinimą paverčiant tiesiog etnografinių tekstų įgijimu ir galbūt jų aiškinimu? Atrodo, kad šis judėjimas svyruoja tarp teorinės anarchijos ir neteorinio, arba antiteorinio, unikalių specifinių reikšmių rinkimo. Kartais, regis, orientuojamasi į koliažą, sudarytą iš tiriamųjų žmonių teiginių ir tyrinėtojų pasisakymų apie savo kognityvinę kančią.

Visa tai, regis, suformuoja "dialoginį" arba "heteroglosinį" pateikimo stilių, kuriuo vengiama pateikti unikalius faktus – jie pakeičiami daugiabalsiškumu [*multiple voices*]. Vienas iš knygos, kurią čia pasitelkiu kaip šio stiliaus pavyzdį, sudarytojų Jamesas Cliffordas cituojamas ir pačioje knygoje[27]:

Dialoginės ir konstruktyvistinės paradigmos turi tendenciją išskaidyti arba išdalyti etnografinį autoritetą <...>. Patirties ir interpretacijos paradigmos užleidžia vietą diskurso arba dialogo ir polifonijos paradigmoms.

Pats straipsnio autorius P.Rabinow toliau klausia: "Ką reiškia "dialogika"?[28], – ir kitame puslapyje daro išvadą, kad "šį žanrą apibūdinantys bruožai tebėra neaiškūs". Žinoma, bet jeigu dialogika yra toks didelis žingsnis į priekį, tai gerokai stebina. Iš pradžių jį siūloma apibūdinti kaip perteikiantį dialogus, priduriant, kad taip bent jau žengiame apibrėžimo link, bet paskui šis apibūdinimas paliekamas kaip per daug paprastas.

Bet yra dar vienas atradimas – "heteroglosija". Vėl cituojamas Cliffordas:[29]

Etnografiją užplūsta heteroglosija <...>, čiabuvių teiginiai prasmingi kitaip negu įsivaizduoja juos tvarkantis etnografas <...>. Tai perša alternatyvią teksto strategiją, daugialypės autorystės utopiją, kur bendradarbiams suteikiamas ne tik nepriklausomų pasisakančiųjų, bet ir autorių statusas.

Visa tai darosi panašu į savotišką koliažą, ir už kelių puslapių iš tikrųjų minima stilizacija ir mišrainė [*hotchpotch*], kartu svyruojama tarp vilties, kad šis daugiabalsiškumas kažkaip įveikia pašalinio tyrinėtojo šališkumą, ir malonaus sugrįžimo kaltai pripažįstant, kad subjektas – autorius – vis dėlto tebėra. Šie autoriai, siekdami išguiti visą aiškumą, visą objektyvumą, galiausiai, atrodo, nenori atsisakyti malonumo tebesijausti kaltiems

dėl šiokio tokio stebėtojo įsikišimo. Galų gale jie vis dėlto tebėra, kad ir kaip stengėsi pabėgti per "dialogą", "heteroglosiją" ar dar ką nors. Visos tos stilistinės naujovės yra tam, kad informatorius kalbėtų pačioje knygoje neiškraipytas interpretavimo, bet po to su nuodėmės saldumu suvokiama, kad juk informatorių prakalbino autorius(-iai) tam tikram kontekste, kuris taip pat yra interpretavimas. Pabėgti neįmanoma, iš tikrųjų autoriai ir nenori atsikratyti savo nuodėmės. Ši kaltė pernelyg maloni.

Beveik neįmanoma sklandžiai apibrėžti arba nupasakoti postmodernizmą. Patartina pasiskaityti pora Rabinow pastraipų minėtoje knygoje[30] – jos ir prasideda klausimu "Kas yra postmodernizmas?". Galima pasakyti tik tiek, kad tai yra tam tikra subjektyvumo isterija, pranokstanti "Joyce'ą, Hemingwayų, Woolf *et al.*", kurie, matyt, buvo per kuklūs: jų "vidinio ir išskirtinio subjektyvumo pretenzija <...> kilo iš normalios kalbos bei tapatybės ir kartu laikėsi jų nuošaly". Žodžiu, lyg ir per daug tvarkos. Ilgainiui, regis, pasiekiamas taškas, kai įtampa tarp normalumo ir moderniškumo triokšteli, ir atsisakoma "prielaidos, kad yra sąlygiškai stabili tapatybė ir lingvistinės normos".

Ką visa tai reiškia, nelabai aišku – toks jau tas metafizinis lit. krit. žargonas, – bet ta teorija, kiek jos yra, minta savo pačios stiliumi ir garantuoja jo chaotiškumą bei miglotumą: pati įžvalga ragina atsisakyti "lingvistinių normų" ir yra išreiškiama tik per savo

atradimus. Ką tai reiškia literatūroje, manęs nedomina; antropologijoje tai praktiškai reiškia, kad atsisakoma kiek nors rimčiau bandyti ką nors tiksliai, pagrįstai ir patikrinamai aprašyti. Turint galvoje, kad universitetai jau įdarbina žmones, kad šie paaiškintų, kodėl pažinimas neįmanomas (filosofijos katedrose), neaišku, kam šią užduotį gana mėgėjiškai dubliuoja antropologijos katedros.

Galų gale praktinė postmodernizmo reikšmė antropologijoje, ko gero, maždaug tokia: atsisakymas (iš tikrųjų gana selektyvus) taikstytis su kokiais nors objektyviais faktais ir savarankiškom socialinėm struktūrom, juos pakeičiant "reikšmių" ieškojimu ir tyrimo objektuose, ir pačiame tiriančiajame. Taigi subjektyvumas akcentuojamas dvigubai: studijuojamas asmuo sukuria pasaulį, o tyrinėtojas – tekstą. "Reikšmė" yra ne tiek analizės įrankis, kiek koncepcinis svaigalas, smaginimosi instrumentas. Tyrinėtojas savo iniciaciją į hermeneutikos paslaptis ir dalyko sunkumą demonstruoja sudėtinga ir įmantria kalba, prismaigstyta aliuzijų į daugelį "100 pasaulio žymiausių knygų" autorių, taip pat į tądien madingiausius Kairiojo Kranto* rašeivas. Nuorodose minimi vardai paprastai atrodo lyg būtų nurašyti nuo Paryžiaus metro plano – nereikšmingos stotelės pakeliui į Porte d'Orleans. Naudojamas ir

* Įtakingų Paryžiaus intelektualų: Senos kairiajame krante yra svarbiausios mokslo ir švietimo institucijos.

trūkčiojantis fragmentiškumas – vienas iš būdų parodyti, kad postmodernizmas smarkiai pranoko palyginti tvarkingą sąmonės srauto subjektyvizmą, būdingą senamadiškam Joyce'o, Prousto arba Woolf modernizmui.

Labai akcentuojamas politinio ir hermeneutinio egalitarizmo ryšys, kuris, tiesą sakant, judėjimo dalyviams atrodo savaime suprantamas. Imperinės ir/arba patriarchalinės galios laikais valdovai (kolonizatoriai arba patriarchai, arba net ir patriarchaliniai kolonizatoriai) naudojosi savo valdžia primesdami savo pasaulėžiūrą aukoms – arba veikiau naudojosi savo pasaulėžiūra ir jos autoritetu, siekdami valdžios ar įtvirtindami ją ir primesdami aukoms jos teisėtumo iliuziją. Matyt, jie norėjo turėti ne šiaip vergų, o tokių, kurie *objektyvumo* labui internalizuoja savo pavergimą. Visa tai reziumuoti galima teigiant, kad visa objektyvumo ir aiškumo idėja tėra gudrus viešpataujančiųjų triukas. Descartes'as tiesiog paruošė dirvą Kiplingui*. Descartes, *ergo* Kipling. Nėra Kiplingo – nėra Descartes'o. Laisvė sugrįžta logikos nevaržomo pliuralistinio miglotumo pavidalu. Neigdami Kiplingą, turime išsižadėti ir Descartes'o. Juk Descartes'as, klojęs pagrindą ryžtingai siekti objektyvios, kultūrinių akidangčių neaptemdytos tiesos, Proto, nesuteršto "įpročių ir pavyzdžių" (taip jis vadino kultūrą), nukalė įrankius ir ginklus, kurių reikėjo

* Turimas galvoje Kiplingo pritarimas britų kolonijinei ekspansijai.

kolonijiniam patriarchaliniam viešpatavimui žemėje. Descartes'as teigė, kad jo *cogito* yra prielaida išvengti kultūrinių akidangčių. Po trijų šimtmečių tai su kaupu sugrįžta ir tampa priemone juos aptikti bei teigti esant vienintele tikrove.

Ši pasaulėžiūra, ko gero, turi keletą intelektualinių protėvių. Keista, bet vienas iš jų yra marksizmas. Tai, žinoma, truputį paradoksalu, nes marksizmas skelbiasi esąs "materializmas", traktuodamas visuomenės gyvenimą pasiryžęs teikti pirmenybę materialioms gamybinėms jėgoms, ir todėl jis reikšmių sistemas laiko antrinėmis ir išvestinėmis. Jis didžiuodamasis teigė esąs "mokslinis" ir moksliškai sprendžiant visuomenės bei dorovės problemas pasiekęs galutinę aukštumą. Ir, žinoma, tvirtino pažįstąs *objektyvią* tiesą. Tokia, matyt, ir buvo pradinė marksistinė pasaulėžiūra – juk ji gimė iš pasibjaurėjimo hegelišku idealizmu, kuris anuomet savo specifiniais ir dabar jau gerokai senstelėjusiais terminais irgi interpretavo pasaulį kaip reikšmių įpavidalinimą. Marksizmas prasidėjo nuo to, kad apvertė bei atmetė visa tai ir pateikė prasmes kaip realių, objektyvių jėgų atgarsį.

Tačiau tai buvo seniai – aušroje, kai gyventi buvo palaima*, – ir nuo to laiko daug vandens nutekėjo. Marksistinio apreiškimo absoliutizmas bei uždarumas ir tai, kaip tas apreiškimas buvo pateikiamas ir platinamas,

* Williamo Wordswortho poezijos eilutės parafrazė

lėmė, kad marksistams visada buvo sunku patikėti nuoširdumu tų, kurie netikėjo jų pasaulėžiūra. Be to, laikantis jų pačių teorijos, tų kitamanių buvimą reikėjo *paaiškinti* sociologiškai. Klystama neatsitiktinai – tai turi socialinę funkciją, kurią detalizuojant ne tik demaskuojamas eretikas, bet ir nušviečiama socialinė scena. Klaidingi priešo požiūriai išryškina jo poziciją, socialines blogybes, kurias jam rūpi ginti, ir jo turimas priemones šiam nedoram tikslui. Smerkimas ir demaskavimas – tai kartu ir pamokos, ir malonumas.

Marksistai greitai labai pamėgo ir įgudo taip redukuotai aiškinti – kritiškų nuomonių paaiškinimas kritiko klasine patirtimi ir klasiniais interesais tapo klestinčiu literatūriniu stiliumi su savo kanonais, savo klasika ir įprastinėm procedūrom. Ilgainiui, ypač po to, kai susikūrė Sovietų Sąjunga, priešiškos kritikos, kurią reikėtų paaiškinti, vis gausėjo, – atitinkamai augo ir marksizmo dalis, skirta išaiškinti ir pasmerkti marksizmo *neigimą*. Marksizmas virto kone specialia disciplina, kurios sfera yra *kitų* kultūrinis paklydimas ir jų pasaulio konstravimas.

Nuo mums dabar rūpimo judėjimo tai skyrėsi dviem atžvilgiais: požiūris į tyrinėjamą pasaulių kūrimą buvo gana negatyvus, o ne pagarbus, ir dar vis gyvavo vienintelės ir objektyvios puoselėtinos tiesos liekana, nors jai skiriamas dėmesys smarkiai tirpo. Bet visa tai turėjo keistą padarinį: marksizmas darėsi panašus nebe į istorinį materializmą, o į istorinį subjektyvizmą, – marksistai

įgudo itin meistriškai apeliuoti į filosofines gudrybes, neigiančias objektyvumą. Kartais šis įprotis tiesiog viską užgoždavo.

Visą šią tendenciją toliau plėtojo įtakingas sąjūdis, kuris jau nebuvo susijęs su tarptautiniu komunistiniu judėjimu ir todėl nesiėmė pareigos ginti taikomojo marksizmo praktikos, – filosofinis sąjūdis, žinomas Frankfurto mokyklos vardu, ir jo vadinamoji "kritinė teorija". Tai buvo gana tipiška, nes po to, ką Chruščiovas atskleidė XX SSKP(b) suvažiavime, pasaulio kairioji inteligentija vadavosi iš Komunistų partijos autoriteto ir drausmės. Šis sąjūdis įnešė svarbų indėlį į ideologiją, kuria rėmėsi septintojo dešimtmečio studentų protestas, kritiškai vertinęs *abi* tuomet pasaulyje viešpatavusias stovyklas.

Frankfurto mokykla buvo panaši į marksistus partiečius tuo, kad labai mėgo aiškinti savo oponentų pažiūrų pagrindą, bet yra vienas įdomus skirtumas. Senieji marksistai nesipriešino pačiai objektyvumo sampratai – jie tik teigė, kad jų priešininkai nesugebėjo būti *tikrai* objektyvūs ir tik tariamai laikėsi mokslinio objektyvumo normų, o iš tikrųjų tarnavo savo klasės interesams ir buvo jų klaidinami. Tačiau tikrasis mokslas dar liko ir buvo priešpriešinamas klasinių interesų nulemtam nesąmoningumui. Tačiau senųjų, kitaip tariant, senamadžių, marksistų požiūryje jau glūdėjo naujų idėjų sėkla, nes jie akcentuodavo, kad laikytis grynai "formalaus" procedūrinio mokslinio etiketo nepakanka,

kad tai kamufliažas: *tikrajam* objektyvumui visų pirma reikia teisingos klasinės ir politinės pozicijos. Nuo čia jau netoli iki požiūrio, kad pakanka vien teisingos pozicijos, ir galiausiai iki teigimo, kad "teisingų", objektyvių pozicijų iš viso nėra. Tikrasis paklydimas – tikėti, kad galima objektyvi, vienintelė tiesa. Mintis gyva reikšmėmis, o reikšmės yra neatsiejamos nuo kultūros. *Ergo*, gyvenimas yra subjektyvumas.

Taigi skirtumas tas, jog senieji marksistai gerbė objektyvumą, tik kaltino savo priešininkus, kad šie jo tinkamai nesilaiko ir pažeidžia jį, tariamai tarnaudami jam. O frankfurtiečiai buvo linkę apskritai niekinti objektyvaus fakto kultą, o ne tik vadinamuosius piktnaudžiavimus juo. Pernelyg įnoringas, metodologiškai kruopštus įnikimas į tai, kas *yra*, su nešališko tyrinėjimo regimybe iš tikrųjų esąs bandymas įteisinti tai, *kas buvo*, kažkaip įteigiant mintį, kad nieko kito *negali būti*[31]. Tikras apsišvietęs, *kritiškas* mąstytojas (*à la Frankfurt*) negaišta daug laiko arba visai negaišta tyrinėjimams, kas būtent *yra*, – jis iš karto skverbiasi pro paviršių prie užmaskuotos esmės, prie giluminių bruožų, kurie paaiškina, kodėl gi yra tai, kas *yra*, ir prie tokio pat gilaus nušvietimo, rodančio, kas *turėtų būti*. Nevergaudama pozityvistiniam kultui to, kas *yra*, kurio tyrinėjimas tesąs užmaskuotas *status quo* patvirtinimas, tikrai kritiška laisva dvasia atsidūrė padėtyje, kai patogu spręsti, kas gi turėtų būti – kaip dialektinė priešpriešа tam, kas tiesiog *yra*. Tuo laiku "pozityvistas" buvo žmogus, telkiantis

faktus prieš marksizmą; dabar taip vadinamas kiekvienas, kas apskritai remiasi faktais ar pripažįsta jų egzistavimą, – nesvarbu, koks jo tikslas.

Iš esmės toks buvo septintojo dešimtmečio, ir ypač 1968 m., maištaujančių studentų credo, *Vienmačio žmogaus*[32] tema, suformuluota Marcuse, Adorno ir kitų. Frankfurto mokykla turėjo palyginti aiškių ir įdomių, nors ne pernelyg originalių idėjų, aiškinančių, kodėl nereikia per daug vergauti tam, *kas yra*[33]. Teigta, kad pokario gerovė ir "ideologijos pabaigos"* nuotaika buvo tik bandymas absoliutinti tai, *kas yra*, ir neigti, kad gali būti kitaip.

Tačiau jie neturėjo (o jeigu ir turėjo, tai nuostabiai nuslėpė) nors apytiksliai, nors šiek tiek įtikinamo ar konkretaus metodo nustatyti tiesai, giliai glūdinčiai po paprastais paviršiaus faktais, numylėtais netikšų "pozityvistų", arba nuspręsti, kokią gi socialinę alternatyvą esamai tikrovei galima iškelti kaip siektiną ir realistišką idealą. Juk regimą paviršių galima interpretuoti begale gilių paaiškinimų (kurių, matyt, gali dar pagausėti, jeigu, pritvinkęs paniekos paviršiaus faktams, gerai net nežinai, kokie tie faktai); analogiškai gali būti begalė priešpriešų esamai situacijai arba jos neigimo būdų, kurie visi kai kam iš mūsų atrodys geresni už esamą tikrovę. Kaip išsirinkti tinkamiausią? Atsako

* Taip vadinosi konservatyvaus JAV sociologo Danielo Bello knyga, išleista 1960 metais. (D. Bell. *The End of Ideology*).

nebuvo. Frankfurtiečiai ir jų sekėjai, pakylėtos gelmės (taikli Karlo Popperio frazė) išvaduoti nuo visokio varginančio paviršutiniško, pozityvistinio faktų knaisiojimo, leido sau atskleisti savo asmeninius praregėjimus bei nuojautas ir gelmių, ir idealo atžvilgiu. Didžioji Alternatyva buvo sukuriama fokusais, miklumu ir žodingumu. Tačiau jie bent dėjosi turį tam metodą, taigi ir atidavė duoklę objektyvumo bei metodo idealui, nors iš tiesų jam nusižengė. Iš tikrųjų jokio "kritinio metodo" nebuvo, bet, apsimetant, kad jis yra, buvo tartas subjektyvizmo komplimentas objektyvumui.

Postmodernistai tęsia trajektoriją, kurios ankstesniuose taškuose buvo įsikūrę senieji marksistai ir frankfurtiečiai, nors patys šios kilmės per daug neakcentuoja[34]. Frankfurtiečiai buvo pasišovę supeikti ne tiek konkrečius tikrojo objektyvumo iškraipymus, kiek patį objektyvumo kultą: jis esąs iškraipymų šaltinis, ir užduotis – jį pataisyti. Prašom liautis su paviršutiniškų faktų kultu! Bet jie vis dėlto išlaikė idėją, kad bent iš principo gali būti alternatyvi teisinga pozicija, tariamai iš tiesų objektyvus idealas, kurį dera priešpriešinti jų taip entuziastingai diagnozuotam ir aprašytam paklydimui, – nors tas alternatyvus išganymas gana miglotas, nekonkretus, iš esmės savavališkas ir manipuliuojamas pagal norus. Jie iš principo jį pripažino ir netgi tikėjo patys jį turį.

Postmodernistai žengė dar vieną žingsnį. Kaip ir frankfurtiečiai, jie atmeta išorinių faktų kultą ir jų vaikymąsi, nes tai esąs klaidingas būdas bandyti suvokti

socialinę tikrovę, bet jie jau nesiūlo alternatyvaus (miglotai konkretizuoto) būdo, o teigia, kad toks būdas iš viso neįmanomas, nebūtinas ir negeistinas. Atmetamas ne *paviršutiniškas* objektyvumas, o objektyvumas apskritai. Engiantiems priešams primetama ne tai, kad jie perša klaidingą ir suklastotą objektyvumą (vietoj gero ir tikro), o tai, kad jie klysta, politiškai ir kognityviai nusižengia ieškodami objektyvumo apskritai. Iš aukščiau cituoto R.Fardono straipsnio matosi, kad artimiausiu savo pirmtaku, kurį pranoksta, jie laiko *structuraliste* sąjūdį, kuris irgi sutelkė dėmesį į kultūrą, bet manė, kad tiriamą kultūrą galima suskaidyti į binarinius elementus, vadovaujantis metodu, kuris, atrodo, buvo gana sėkmingas paprastesnėje, fonetikos, sferoje.

Objektyvią tiesą turinti pakeisti hermeneutinė tiesa. Hermeneutinė tiesa gerbia ir tiriamojo objekto, ir tyrinėtojo, ir netgi skaitytojo arba klausytojo subjektyvumą. Iš tiesų šio metodo sekėjai yra taip nuodugniai ir godžiai persismelkę nuostata, kad transcenduoti reikšmes – savo objektų, savo pačių, savo skaitytojų ir visų kitų – yra ir per sunku, ir nepageidautina, jog galiausiai sulaukiam eilėraščių ir pamokslų apie užsklęstus reikšmių ratus, kuriuose visi esame įkalinti – kankinamai *ir* maloniai.

Bertrandas Russellas kartą kalbėjo apie "egocentrinį keblumą" – pažinimo teorijos problemą, kylančią dėl to, kad individualus subjektas yra uždarytas savo momentinių pojūčių rate ir negali išplėsti savo pažinimo anapus jų. Tai, ką mes tiesiogiai patiriam, neteikia mums

nei praeities, nei ateities, nei tvarių objektų, nei dėsningos tvarkos, nei kitų žmonių, – teikia tik save pačius, ir griežtas empirizmas, atsižadantis bet kokio šuolio už stebėjimo ribų, toliau mums eiti neleidžia. Postmodernistai atrado – ar bent išaukštino ir panaudojo – kitą, gana skirtingą egocentrinio keblumo variantą, kur individas yra įkalintas jau ne savo tiesioginių pojūčių, o savo reikšmių rate. Šiuo būdu empiristinis pasitikėjimo savojo "aš" ir jo betarpišku patyrimu redutas užgrobiamas ir sunaikinamas – kadangi net ir tie vidiniai potyriai yra kupini reikšmių, o tos reikšmės savo ruožtu yra priklausomos nuo kultūros, prieštaringos ir vertos "dekonstruoti". Taigi postmodernistas siekia perteikti savo praktinio darbo kančią, kai jis ir jo tiriamieji bando išsiveržti iš savo salelių ir ištiesti vieni kitiems rankas. Žinoma, jiems turi nepavykti! Jeigu pavyktų, pasisektų grįžti su aiškia, akivaizdžia ataskaita, atskleidžiančia, ką čiabuviai iš tikrųjų galvoja, mūsų postmodernistui tai būtų baisiausia negarbė ir nusižengimas – galutinė išdavystė ir *tikra* nesėkmė. Tai demaskuotų jį kaip paviršutinišką pozityvistą, kuris tarnauja kolonializmui ir kultūrų nelygybei, yra pasišovęs apibrėžti Kitą pagal *savo* reikšmes, tuo įkalbėdamas Kitam jas ir žemindamas jį, atsiskleidžiantis kaip žmogus, nejautrus beribiam visų reikšmių specifiškumui ir taip pat beribiam sunkumui perpasakoti jas arba perkelti per tą šiurpią prarają, skiriančią vieną prasminę sferą nuo kitos.

Tų prarajų, aišku, yra mažiausiai dvi: viena – tarp postmodernistinio tyrinėtojo ir informatoriaus, kita – tarp autoriaus ir jo auditorijos. Matydamas abi prarajas, mūsų postmodernistas siekia įrodyti savo transpozityvistinį išmanymą ir jautrumą, jausdamasis priblokštas jų abiejų bei rodydamas savo tikrai gilų supratimą ir hermeneutinės problemos suvokimą tuo, kad demonstratyviai vengia šokti per tas prarajas, panyra į chaosą, neįkandamą stilių ir kalba dvasių kalbomis. Griežtai vertinant, toliau (logiškai) turėtų būti tyla. Bet postmodernistai publikuoja savo rašinius, kartais gana gausiai, ir, matyt, nelabai ryžtasi visai paklusti šiai logiškai savo gilaus supratimo išvadai. Nors galbūt esama tikrai gerų postmodernistų, kurie visiškai nieko nepublikuoja. *Ex hypothesi*, tikrai geras postmodernistas tylėtų. Galbūt koks tikras postmodernizmo genijus vieną dieną įtikins mus žavėtis jo nepakartojama gilia tyla, panašiai kaip avangardistinis tapytojas, suviliojantis drobe, kurią jis padengia lygiu juodų dažų sluoksniu.

Taigi kelias veda nuo marksistų, kurie pašalino priešininkus dėl jų tariamo pseudoobjektyvumo, pro frankfurtiečius, kurie vainojo paviršutinišką pozityvizmą, prilygindami jį paviršiaus faktų kaupimui, iki postmodernistų, atmetančių patį objektyvumo siekį ir jį pakeičiančių hermeneutika: man krenta į akis būtent tokia loginė raidos linija, nors ji gal ir neatitinka pačių veikėjų požiūrio į savo intelektualinę kilmę ar konkrečių istorinių saitų. Tai dar reikia ištirti ir aprašyti.

Esti ir kitas, taip pat gana įdomus kelias, vedantis nuo pažinimo teorijos, "epistemologijos" tariamo įveikimo, kuris skelbiamas vienu iš didžiausių XX a. filosofijos laimėjimų. Jis siejamas su tokiom pavardėm kaip Wittgensteinas, Heideggeris, Rorty ir kt.[35]. Kadangi epistemologija, be kita ko, tyrinėja, kokių sunkumų iškyla protui, siekiančiam pažinti išorinę tikrovę, – būtų buvę galima tikėtis, kad judėjimas, aiškiai jaučiantis tuos sunkumus, netgi pavertęs juos savotišku maloniai dirginančiu firminiu patiekalu, pripažins ją kaip mielą sąjungininkę. Bet taip yra ne visada.

Dalykas tas, kad didžioji Vakarų filosofijos epistemologinė tradicija (dabar neva įveikta) – nuo Descartes'o iki Hume'o, Kanto ir vėlesnių mąstytojų – pažinimo problemas formulavo ne kokio nors egalitarinio hermeneutizmo ar hermeneutinio egalitarizmo, o veikiau diskriminacinio kognityvinio elitarizmo plotmėje. Iš tikrųjų ji skelbė visų žmonių ir protų, bet *ne* visų kultūrų ir reikšmių sistemų lygybę. Visi protai turi galimybių pasiekti vienintelę objektyvią tiesą, bet tik jeigu naudosis teisingu metodu ir atsižadės kultūrinės indoktrinacijos vilionių. Kartezianizmo programoje kultūra (Descartes'as ją vadino "įpročiais ir pavyzdžiais") buvo pagrindinis paklydimo šaltinis. Tai, žinoma, pasibjaurėtina tiems, kas persismelkę postmodernizmo dvasia. Descartes'as ir jo sekėjai iš esmės sakė, kad yra daugybė reikšmių bei nuomonių ir kad jos visos negali būti teisingos, tad mums vertėtų surasti ir pagrįsti

matuoklį, kuris atskirtų pelus nuo grūdų. Descartes'o matuoklis visų pirma suponavo vien tik *aiškių ir ryškių* reikšmių vartoseną – tokių aiškių ir ryškių, kad jų autoritetas užvaldytų visus blaivius ir pasiryžusius į jas orientuotis protus, kad ir kokia būtų jų kultūra. Kelias į tiesą veda per savanorišką kultūrinę tremtį. Vienas iš svarbių pagrindinės klasikinės pažinimo teorijos principų buvo prielaida, kad siekti pažinimo galima *teisingu ir neteisingu* būdu: problema – rasti skirtumą ir po to pagrįsti jį. Šiandien skelbiama idėja, kad skirtumo nėra ir kad skirstyti rangais pažinimo rūšis yra moraliai bei politiškai nedora, panašiai kaip ir vieną odos spalvą vertinti labiau už kitą (kartais primenama, kad abi diskriminacijos rūšys, ko gero, susijusios).

Kaip naujas filosofijos posūkis, neva įveikęs senąją vienintelės tiesos ieškojimo epistemologiją, yra susijęs su postmodernistiniu judėjimu, įžvalgiai ir su kruopele humoro nusakė postmodernistas Paulas Rabinow. Mūsų jau cituotoje Cliffordo ir Marcuso knygoje, kuri yra lyg koks judėjimo manifestas, Rabinow, kalbėdamas apie vieną mąstytoją, prisidėjusį prie šios naujos pasaulėžiūros formulavimo ir detalizavimo, Richardą Rorty, sako:[36]

Šie mąstytojai nesiekė sukonstruoti alternatyvių ar geresnių proto arba pažinimo teorijų. Jų tikslas buvo ne tobulinti epistemologiją, o imtis kitokio žaidimo. Rorty šį žaidimą vadina hermeneutika. Čia jis turi galvoje pažinimą be pagrindo [*knowledge without foundation*] – pažinimą, kuris iš esmės tėra lavinantis pašnekesys. Kol kas

Rorty ne ką tepasakė apie šio pašnekesio turinį, galbūt todėl, kad nelabai ką ir yra pasakyti.

Rabinow, aišku, iš esmės pritaria Rorty pozicijai, bet, kaip rodo jo įbertas žiupsnis ironijos, mano, kad Rorty nepakankamai ryžtingas. Rorty, bent jau kaip jį supranta Rabinow, tiesiog atsispiria nuo senosios pažinimo teorijos, kuri veikė kaip griežtas egzaminuotojas, daugelį sukertantis, mažai kam rašantis vidutinį pažymį ir įvertinantis *summa cum laude** tik vieną kitą, ir orientuojasi į pakantesnį, nuolaidesnį šnekovą, mielai plepantį su bet kuo ir nieko neprakeikiantį. Rabinow mano, kad Rorty įžvalgas papildė bei išplėtojo Foucault, ir, remdamasis šiais patobulinimais, jis pateikia naujos antropologijos programos metmenis[37].

Epistemologiją reikia laikyti istoriniu įvykiu <...>, vienu iš daugelio, artikuliuotu <...> XVII a. Europoje <...>. Mums nereikia <...> naujos epistemologijos <...>. Mes turim dėmesingai peržvelgti savo istorinę praktiką, kai savo kultūros praktiką projektuodavome kitam <...>. Turime antropologizuoti Vakarus – parodyti, koks egzotiškas jų tikrovės konstravimas <...>; sukylant prieš ekonominę arba filosofinę hegemoniją, reikia išsklaidyti pasipriešinimo centrus: atsikratant orientalistikos, nereikia [kurti] okcidentalistikos.

Pastaroji pastaba, žinoma, yra aliuzija į kaltinimą**, kad Vakarų mokslininkai sukūrė Rytų įvaizdį, kuris yra podraug parodija, prievolė ir pavergimo bei

* Su aukščiausiuoju pagyrimu (*lot.*).

** Turima omeny ypač Edwardo Saido knyga *Orientalism* (1978).

viešpatavimo priemonė. Rabinow sako, kad negalima pasielgti taip pat Vakarų atžvilgiu – tai būtų tolygu tvirtinimui, kad tėra vienos rūšies Vakarai, o juk daugialypis reliatyvizmas tiek pat taikytinas Vakarams arba jų hermeneutikai, kaip ir santykiams tarp Vakarų ir Rytų...

Tačiau iš to išryškėja ryšys tarp pažinimo teorijos atmetimo ir naujojo reliatyvizmo. Epistemologija įvairioms pažinimo rūšims skelbė nuosprendžius, o tai esą visai netinkama.

## RELATIVISMUS ÜBER ALLES

Ar iš viso įmanoma nueiti *per toli* šia linkme? Toliau minėtoje knygoje Rabinow aprašo, kaip toli gali nueiti tas stilius – vėlgi su įžvalga bei humoru, nors man ne visai aišku, ar jis rašo pritardamas, ar smerkdamas (o gal tai ir nesvarbu). Mes jau citavome mintis apie tai, kokia kryptimi turi plėtotis etnografijos stilius. Rabinow kalba apie Jameso Cliffordo (vieno iš knygos, kurioje publikuojamas straipsnis, sudarytojų) darbą, visų pirma pažymėdamas, kad Jameso Cliffordo darbas gerokai skiriasi nuo Cliffordo Geertzo, nors iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad jis tęsia pastarąjį. Geertzas, arba visa jo hermeneutinė ar interpretacinė tendencija, "vis dar stengiasi iš naujo sukurti antropologijos mokslą".

Tačiau Cliffordas jau pažengęs toliau. Jo nebedomina

"Kitas" (t. y. etnografinis objektas – kitos visuomenės, kultūros): "Kitas" Cliffordui yra antropologinis Kito pavaizdavimas. Rabinow dekonstruoja tai, kaip Cliffordas dekonstruoja antropologų dekonstravimą... Kur visa tai baigsis? Clifford nedomina nei navahai, nei nuerai, nei trobrianiečiai – jį domina, ką apie juos sako antropologai... Na, o jeigu kas nors domėsis tik tuo, ką Cliffordas sako apie tai, ką sako kiti?..

Galite pamanyti, kad tai neįtikėtinas numatymas su užuomina į savotišką *reductio ad absurdum*... Nieko panašaus – tai jau faktas. Toliau Rabinow praneša apie šį naują regreso žingsnį, performuluoja jį ir, regis, pritaria jam. Matyt, netgi kraštutinis postmodernistas(-ė) pakankamai neatsižvelgia į savo subjektyvumą. Jo(s) tikrasis suvokimas yra suvokti ne tik kultūrų (sena giesmelė), žmonių (taip pat), bet ir akimirkų arba nuotaikų sekos reliatyvumą:[38]

> Postmodernistė yra akla savo padėčiai ar padėtiškumui [*situatedness*], nes, būdama postmodernistė, ji labai tvirtai laikosi šališkumo ir kintamumo doktrinos, kuriai netgi tokie dalykai kaip savo pačios situacija yra tokie nestabilūs ir neapibrėžiami, kad jie negali būti pastovių apmąstymų objektai.

Tad nemanykite, kad, atsisakydami absoliutinti netgi savo netvarią nuotaiką ir ištirpdami kintančiame sraute, išvengiate būti dekonstruojami, demaskuojami ir paleidžiami kristi į tuštumą. Pabėgti neįmanoma. Kritikai reliatyvistai nusivys jus ir į tą urvą, jeigu čia tinka tokia

konkrečiai skambanti metafora. Žinoma, vijikai irgi bus vejami, ir taip toliau be galo. Tikrai daug geriau būtų buvę pabaigti visa tai ir tarti, kad toliau – tyla.

Beje, visoje šioje tradicijoje įmanoma įžvelgti dvi atskiras tezes, kurios yra susipynusios, bet iš tikrųjų nesuderinamos. Viena jų teigia, kad objektyvumo siekis iš tiesų yra netikras dalykas ir viešpatavimo forma: stebėtojas izoliuoja objektą ir skelbia jam nuosprendį. (Šis stilius įstabiai panašus į Luigi Pirandello priemonę – laikinai panaikinti įprastą skirtumą tarp autoriaus, aktoriaus, personažo ir žiūrovų.) Tačiau, *be to*, iškeliama tezė, kad pasaulis tapo sudėtingesnis ir atskirti vaidmenis *nebeįmanoma* (nors kadaise buvo realu). Tikra tiesa, kad pasaulis dabar painesnis ir ne toks stabilus, bet, mano nuomone, tai tik rodo, kad objektyvumą sunkiau pasiekti, ir nereiškia, kad tas siekis iš esmės netikęs ir keistinas stilistiniu chaosu bei stilizacija. Jeigu tariame, kad pasaulis pasikeitė, vadinasi, tam tikrą objektyvią informaciją apie jį vis dėlto turime.

Regresas į subjektyvumą ir savo bambos kontempliavimą, kad ir kaip grindžiamas, esti aprašomas subtilia akademine kalba:[39]

> Reprezentavimo krizės metarefleksijos <...> rodo poslinkį <...> į <...> domėjimąsi <...> metareprezentacijų metatradicijomis...

Tokiems metatauškalams nėra galo.

Vis dėlto čia lyg ir slypi daugiau ar mažiau nuosekli idėja: atsispiriant nuo premisos, paskatinusios plėtoti

epistemologiją, – būtent, kad esama pažinimo įrankių ir kad juos verta ir būtina ištirti (tuo pat metu atmetant epistemologinį siekį išsiaiškinti, kas teisus ir kas klysta), – bandoma tai susieti su neginčijamu faktu, kad šiame pasaulyje esama daug nelygybės galios sferoje (beje, ir kitose sferose). Ar nėra ryšio tarp to, kaip pažinimo įrankiai *sukuria* pasaulius, kuriuos neva *atranda*, ir tų nelygybės formų? Klausimas vertas dėmesio.

Deja, postmodernistai truputį per greitai puola prie išvados, linkę lengvabūdiškai duoti teigiamą atsakymą (papildyti jį išlygomis reikštų prisipažinti, kad esi reakcionierius), o paskui, prieštaringai kapstydamiesi iš reliatyvistinės aklavietės, vis labiau įsipainioja į regresą, kuriame jokie teiginiai neišsilaiko arba visi vienodai laikosi ir žlunga. Ši aklavietė jiems visai patinka, tai jų specialybė, jų išskirtinumas, pranašumas prieš varganus tamsuolius objektyvistus. Berods Tomas Lehreris viename iš savo puikių monologų minėjo jaunos amerikietės tipą – ji nepaliaudama kalba apie tai, kad ji negali nieko *išsakyti* [*communicate*] (būdinga, kad tai jau negalininkinis veiksmažodis).

Šio judėjimo idėjų politines sąsajas, kaip jas supranta patys postmodernistai, minėtoje knygoje gerai nusakė vienas iš jos sudarytojų George'as E. Marcusas. Jo straipsnyje "Etnografija modernioje pasaulio sistemoje" skaitome:[40]

> Šis Amerikos akademinės politinės ekonomijos poslinkis į etnografiją <...> yra susijęs su pokario tarptautinės tvarkos, kurioje

Amerika turėjo hegemono padėtį, visur pastebimu nuosmukiu <...>. Iš Amerikos perspektyvos juntamas esminis vidaus ir tarptautinės tikrovės pagrindų pokytis intelektualią sferą paskatino gausiai trauktis nuo teoriškai centralizuotų ir susistemintų [*organized*] pažinimo sričių. Tokiose įvairiose srityse, kaip istorija, visuomenės mokslai, literatūra, dailė ir architektūra, siekiai sisteminti mokslinę veiklą užleido vietą fragmentiškumui ir <...> eksperimentavimui, kuriais norima ištirti <...> ir pavaizduoti įvairovę <...>. Tarp eksperimentavimo priemonių šia linkme antropologijoje anksti pasistūmėjo etnografija.

Tai tarytum viską ir pasako. Paprasčiau tariant, iškart po karo amerikiečiai viešpatavo pasaulyje ir mąstymo atžvilgiu bent jau siekė tvarkos ("teoriškai centralizuotų ir susistemintų žinojimo sričių"). Talcottas Parsonsas* ir jo grupė laikė save šiuolaikiška visuomenės mokslų Karališkąja Draugija, kad kiek ir atskleisiančia esmines socialinės sistemos paslaptis ir gal net suskaidysiančia sociologinį atomą (kaip kartą prasitarė Parsonsas), ir, žinoma, Amerikai prisiėmus Baltojo Žmogaus Naštą, patarsianti jai, kaip suvokti kitas visuomenes (ne tik savąją ir navahų). Praradus hegemoniją, atėjo chaosas, nusakytas kaip fragmentiškumas ir eksperimentavimas teikiant pirmenybę detalėms, kartu tai buvo ir ankstesniosios hegemonijos atpirkimas (nors cituotame fragmente to aiškiai nepasakyta).

Knygos autoriai tariasi besiremią Cliffordo Geertzo

* Parsons (1902–1979) – JAV sociologas, struktūrinio funkcionalizmo kūrėjas.

"interpretacine" antropologija, bet gerokai ją pranokstą. Kaip matėme, Rabinow kiek iš aukšto aiškina, kad Geertzas vis dar kultivavo paprastąją antropologiją, nors jau ir pasukęs nauja interpretacine linkme, o Jamesas Cliffordas tyrinėjo tik antropologus. Bet Geertzas, be jokios abejonės, sukūrė precedentą tipiškam "postmodernistiniam" aiškinimui, kad aiškumo ir objektyvumo siekis yra susijęs su viešpatavimu. Tačiau štai Marcusas objektyvistinį visuomenės mokslą sieja su JAV viešpatavimu, o Geertzas svarbią savo vienos knygos dalį skyrė klasikinės Malinowskio antropologijos ir Britų mokyklos sąsajai su Britanijos viešpatavimu ir imperine arogancija. Kalbėdamas apie britanišką antropologijos stilių (abiem žodžio "stilius" prasmėm) ir ypač išskirdamas Edwardą Evans-Pritchardą*, jis teigia:[41]

> <...> man tai atrodo nepaprastai galingas "kalbos teatras" – etnografijoje galingiausias iki šiol sukurtas <...>, vadinamąją "Britų" socialinės antropologijos mokyklą <...> kur kas tvirčiau laiko šis kalbos pobūdis negu kokia nors sutarta teorija.
>
> Tačiau reikia neapsirikti vertinant afrikiečių įtraukimą į pasaulį, suvokiamą perdėm anglišku požiūriu, taigi ir šio požiūrio viešpatavimo įtvirtinimą. [Vis dėlto] jų skirtumai nuo mūsų <...> galiausiai nėra itin reikšmingi.

Kaip priešpriešą šiam lengvam viešpatavimui ir Evans-Pritchardo aiškumui Geertzas pateikia vėlesnę raidą:[42]

* Evans-Pritchard (1902–1973) – anglų etnologas, tyrinėjęs afrikiečių kultūras.

> Pasitikėjimas, kurį tas užsisklendžiantis diskursas teikė <...> Evans-Pritchardui, daugeliui antropologų, regis, vis mažiau pasiekiamas. Jie ne tik susiduria su pusiau moderniomis, pusiau tradicinėmis visuomeninėmis, etiškai be galo sudėtingomis darbo sąlygomis, gausybe visai nesuderinamų požiūrių į aprašymą ir analizę, tiriamaisiais, kurie gali kalbėti patys apie save ir kalba. Juos taip pat alina ir sunkios abejonės, virstančios kone epistemologine hipochondrija, – kaip, ką nors sakydamas apie kitas gyvenimo formas, gali būti tikras tuo, ką sakai?

Kai Geertzas rašė šiuos žodžius, ta hipochondrija buvo, kaip sakoma, dar tik vystykluose. O dabar ji jau it sveikas drūtas jaunuolis. Mes matėme, kad nedidelę Geertzo susigriebtą jos porciją smarkiai viršijo jo aikštingi palikuonys, kurie dabar išsižada jo kaip toli gražu nepakankamai skeptiško, hamletiško, savyje užsisklendusio ir postmodernistinio. Kad ir ką Geertzas būtų pasiekęs antropologijoje, jo proreliatyvistinė nuostata aprobuoja ir pagrindžia ekscesus, daromus tų, kurie ryžtasi eiti "toliau už jį" jo nurodytu keliu. Pirmoji hipochondrija buvo susijusi tik su atviro kolonializmo pasmerkimu, o antroji stadija siejasi su JAV hegemonijos žlugimu ir pasitenkinimu, kurį dėl to patiria kai kurie JAV akademinio sluoksnio žmonės.

Žinoma, visą šią tendenciją būtų galima atmesti pasakant ką nors panašaus. Su šituo maivymusi nueita pakankamai toli. Geertzas paskatino ištisą antropologų kartą demonstruoti savo tikrą ar prasimanytą graužatį ir paralyžių, apeliuojant į epistemologinę abejonę ir mėšlungį kaip didžiausio miglotumo ir subjektyvizmo

pateisinimą (tai svarbiausi stilistiniai "postmodernizmo" požymiai). Jie taip kankinasi dėl nesugebėjimo pažinti save ir Kitą kiekviename regreso lygmenyje, kad galiausiai jiems nebereikia per daug rūpintis dėl Kito. Jeigu viskas pasaulyje yra fragmentiška ir daugeriopa, niekas į nieką nepanašu, niekas negali pažinti kitų (arba savęs) ir niekas nieko negali išsakyti, kas gi belieka? – tik reikšti šios padėties sukeltą desperaciją nepermanoma kalba.

Kam gaišti daug laiko fiziškai nepatogiomis praktinio darbo sąlygomis? Desperacija, kognityviniu paralyžiumi bei jį išreiškiančiu vidiniu monologu galima mėgautis ir buvusios kolonijinės imperijos, kuri kadaise valdė menamą praktinio darbo zoną, sostinės kavinėse. Į kognityvinę negalią ir *angoisse** galima taip pat sėkmingai įsijausti Paryžiuje kaip ir Viduriniame Atlase. Netgi sėkmingiau. Be to, nereikia sudėtingų ar varginančių derybų dėl leidimo tyrinėjimams, kęsti fizinių nepatogumų, bijoti maliarijos ar gyvatės įkandimo. Na, o stilius... – ką gi, tie kolonizatoriai rašė skaidriai ir aiškiai, nes viešpatavo pasaulyje, remdamiesi, be kita ko, ir tuo nedoru aiškumu. Raiški kalba ir viešpatavimas žengė koja kojon. Savo stiliumi mes jiems parodysim, kokie esam antikolonialistai (beje, ir feminizmo rėmėjai)! Ir jie parodo, tikrai.

Labai jau didelė pagunda atmesti šį *à outrance*** subjektyvizmą kaip kaprizą ir nebekvaršinti dėl jo galvos –

* Kančia (*pranc.*).

** Kraštutinis (*pranc.*).

nebent paaiškinti jį sociologiškai. Keista, bet Rabinow būtent tai ir siūlo daryti:[43]

> Kyla poreikis apsvarstyti interpretavimo politiką šiuolaikinėse aukštosiose mokyklose <...>, tai yra galios šaltiniai, kuriuos Nietzsche ragino itin skrupulingai stebėti. Negali būti abejonių, kad, kuriant tekstus, esama tokių galios santykių poveikio <...>. Galiu lažintis, kad gilintis į sąlygas, kuriomis žmonės priimami į darbą, gauna akademinius postus, stipendijas, yra publikuojami ir pagerbiami, nebūtų bergždžias darbas.

Aš esu visai linkęs priimti šį iššūkį. Kokios gi to ultrasubjektyvizmo šaknys?

Labiausiai išsivysčiusiose pasaulio šalyse apie 50 procentų gyventojų gauna aukštąjį išsilavinimą. Jį teikiančiuose koledžuose ir universitetuose įdarbinami žmonės, kurie vertinami ne tik pagal dėstymo kokybę, bet ir intelektualaus kūrybiškumo bei originalumo matu, reguliuojamu pagal nuolat besiplėtojantį gamtos mokslą ir pagal didžiuosius mokslo centrus, kurių mokslininkai atsiduria pačiame pažinimo avangarde. Įprastinėse pedagoginėse institucijose ir tokiose srityse kaip humanitariniai mokslai ne tik nėra kokios nors aiškios kumuliatyvios plėtros, realios "pažangos", bet ir ne visada aišku, kokie turėtų ar galėtų būti "tyrinėjimų" tikslai. Taigi ši plati universitetinio dėstymo sfera yra valdoma pagal modelį, tinkantį keletui aukščiausio lygio kūrybinių centrų *ir* tikrai kumuliatyviems, besiplečiantiems gamtos mokslams. Solidumo ir originalumo įspūdis tiesiog privalomas. Tai asocijuojasi su mokslo vystymusi.

O jeigu mokslas nesivysto? Ar tai gali sukelti dirbtinio sendinimo ir madų kaitos procesą, būdingą vartojimo prekių pramonei? Pokario laikotarpiu, reaguodama į šį vystymosi reikalavimą, amerikiečių sociologija sukūrė scientizmo terminologiją, kuri iš tikrųjų nebuvo nei profesionaliai tiksli, nei realiai susijusi su tikrove, nei griežtai nuosekli, bet skambėjo deramai miglotai ir bauginamai. Po to antropologijoje buvo iš pradžių suformuota "interpretacinė" nuostata, o vėliau ir jos hipertrofuotas, smaginantis, "postmodernistinis" tęsinys. Visa tai buvo galima pavaizduoti kaip atradimą ir galimybę.

Atsitiko du dalykai: scientistinis impulsas reikšmingų rezultatų nedavė, ir tai galiausiai buvo pastebėta; socialinėje antropologijoje praktinis darbas darėsi vis sunkesnis ir nepatogesnis. Kolonijinėje sistemoje paplitęs netiesioginio valdymo metodas išsaugodavo tvarkingas, akivaizdžias, ritualais išryškintas socialines struktūras; tačiau pokolonijiniame pasaulyje naujoji valdžia neretai buvo linkusi neigti archaiškų struktūrų egzistavimą, ir vietiniai valdininkai į svetimšalius tyrinėtojus žiūrėjo priešiškai. Jų ideologija neleido pripažinti archaiškų struktūrų, jų interesams kėlė grėsmę nepriklausomi pašaliečiai, galintys pranešinėti, ką tik nori. Nusivylus scientistiniais siekiais ir atsiradus koncepcinių bei politinių keblumų tyrinėti norimose vietovėse, darėsi itin patrauklu griebtis hermeneutinio-reliatyvistinio subjektyvizmo[44]. Buvo galima tyrinėti savo sielą ir desperaciją

nesugebant ką nors išsiaiškinti (juk mąstyti apie savę ir mėgautis hermeneutine *Angst* nereikia jokio Vidaus reikalų ministerijos leidimo). Giliojo subjektyvumo kalba, ypač kai į ją įmaišoma Paryžiaus Kairiojo Kranto terminų, gali būti bent jau taip pat bauginamai ir įspūdingai miglota kaip ankstesniosios scientistinės sociologijos kalba. Ji rodo, kad jūs galite atskleisti tam tikrą paslaptį, apšviesti, žodžiu, kažko išmokyti. Be to, Hermeneutinis Kelias į Kultūrinę Lygybę – visos reikšmių samplaikos yra lygios – patupdo jus tiesiai į politinių angelų būrį.

Scientizmą ir subjektyvizmą galima netgi sujungti. Šią ankstesniojo scientizmo ir paskesnio subjektyvizmo santaką pastebėjo George'as Marcusas:[45]

> <...> Netrūksta darbų, nagrinėjančių tai, ką Anthony Giddensas (1979) pavadino svarbiausia socialinės teorijos problema: kaip sujungti veiksmo [*action*] perspektyvas, reiškiančias pozityvistinę programą, dominavusią anglų ir amerikiečių pokario sociologijoje, su reikšmių perspektyvomis, reiškiančiomis interpretacinę paradigmą.

Man anaiptol neaišku, kodėl žmogus nusipelno medalių spardydamas prieš keletą dešimtmečių mirusį kolonializmo drakoną. (Reikia pasakyti, kad Rabinow pats kelia šį klausimą[46]. Jis teisingai pabrėžia, kad realiai paveiki politika yra ne pernykštis kolonializmas, o šiandieninė akademinė politika.) Galima pretenduoti ir į originalumą, kurio reikia akademiniam pripažinimui: visa tai pradėjo Geertzas su savo hermeneutiniu posūkiu

antropologijoje, bet galima sakyti, kad jis nuėjo nepakankamai toli, – juk jo raštuose pilna nuorodų į realų pasaulį... – argi jis nesupranta, kad visos, nors ir labai apdairios, pretenzijos į šią sferą išduoda nuovokos apie mūsų būklę stygių?

Pažinimo apskritai, ir ypač svetimų koncepcinių sistemų pažinimo, problema iškelia sudėtingų neišspręstų dilemų. Pasinaudojant šiais sunkumais, galima vainoti visus tuos, kurie anksčiau, spręsdami šias problemas arba apeidami jas, pasiūlydavo aiškius ir suprantamus duomenis, ir savo nesuprantamumą bei egocentriškumą, apibarstytą visais didžiaisiais idėjų istorijos vardais, pateikti kaip daug gilesnį. Be to, ir dirbti reikia daug mažiau. Tai yra dalis "politinio" paaiškinimo. O pažvelgus plačiau galima teigti, kad šis hermeneutinis nustėrimas Kito akivaizdoje yra pateikiamas kaip tam tikru būdu (neišvengiamai?) susijęs su tarpkultūriniu egalitarizmu: jeigu kalbi ne taip kaip mes, esi kolonizatorius arba dar blogesnis. Tai pateikiama kaip būtina išlaisvinimo ir lygybės sąlyga. Šios sąsajos yra dirbtinės, bet atkakliai peršamos.

Kadangi Rabinow ragino politiškai paaiškinti galios ir gaminimo žaidimo taisykles Akademo soduose, aš kukliai siūlau aukščiau išdėstytą hipotezę su nekuklia prielaida, kad ji būtų ganėtinai patikusi Nietzschei, kuriuo remiasi Rabinow. Manyčiau, kad tai šiek tiek atitinka jo stilių. Būtent jis ir Heine įžvelgė sąsajas tarp vokiečių filosofinio idealizmo ir Vokietijos dvasininkų

bei profesorių gyvenimo sąlygų. Tačiau būtų gaila tuo ir apsiriboti. Tai, ko gero, tiesioginės reliatyvizmo-subjektyvizmo ištakos, bet jų esama esmingesnių ir bendresnių, prie kurių aš grįšiu.

Tai, kad šis reliatyvizmas skatina aplaidų tiriamąjį darbą, pasibaisėtiną kalbos stilių, daug pretenzingo miglotumo ir apskritai yra gana netvarus reiškinys, kuriam lemta nugrimzti į užmarštį atėjus naujai madai, dar ne viskas, kas apie jį pasakytina. Kur kas svarbiau tiksliai apibrėžti, kodėl *nepriimtinas joks reliatyvizmas*.

1984 m. leidinyje *American Anthropologist*[47] pasirodė įdomus straipsnis, teigiantis priešingą požiūrį, – jo autorius iš tiesų darė didelę įtaką šiam judėjimui ir daug prisidėjo klojant jo pamatus, nors dabar pats judėjimas jau siekia žengti toliau. Tai Cliffordas Geertzas – savo straipsnyje jis gina reliatyvizmą nuo jo kritikų, nors teigia neketinąs pateikti jo apologijos. Mūsų tikslams jis labai svarbus. Pozicija apdairiai nusakoma kaip antiantireliatyvistinė, o ne reliatyvistinė. Kadangi tas dvigubas "anti" yra nepatogus, tai aš, nors ir gerbdamas (nelabai man įtikimą) Geertzo norą nebūti vadinamam tiesiog reliatyvistu, vartosiu žodį "proreliatyvistas" – be jokio nusistatymo, tiesiog kaip patogesnį "antianti" pakaitalą.

Straipsnio autorius neapsikęsdamas kalba apie tuos, kurie, jo požiūriu, nesupranta padėties. Jis, pavyzdžiui, šaiposi iš puikaus Iano Jarvie reliatyvizmo apibendrinimo – "visi vertinimai <...> remiasi kokiu nors

kriterijumi <...>, o kriterijai kyla iš kultūrų"[48], – nepaisant to, kad pats Geertzas straipsnio pabaigoje atvirai aprobuoja būtent tokio pobūdžio reliatyvizmą, ir to, kad Jarvie iš šios pozicijos visai suprantamai ir įtikinamai kildina nihilizmą.

Jarvie paprastai ir nenuginčijamai teigia, kad jeigu visi kriterijai yra kultūros išraiška (ir negali būti kas nors kitkas), tai kokios nors kultūros kaip visumos kritika negali turėti jokios prasmės. Neįsivaizduojama, kad tam galėtų būti kokie nors kriterijai. Jeigu kriterijai neišvengiamai yra tam tikros kultūros išraiška, kaip galima spręsti apie kokią nors kultūrą? Geertzas atrodo nesuvokiamai aklas šios nuoširdžios ir visai pateisinamos baimės akivaizdoje – be nuolatinio niekinančio, bet neargumentuoto šaipymosi, jo atsakas yra tik apeliavimas į tai, kad pats esąs "ne nihilistas", ir (nemotyvuotas) teiginys, kad tikrų nihilistų neinspiruoja antropologinis reliatyvizmas, bei tvirtinimas, kad vadinamasis provincializmas kelia didesnį pavojų negu reliatyvizmas.

Reliatyvizmas iš tikrųjų implikuoja nihilizmą: jeigu normos esmingai ir nęišvengiamai yra raiška to, ką vadiname kultūra, ir kitaip negali būti, tai jokia kultūra negali būti pavaldi normai, nes (*ex hypothesi*) neįmanoma transkultūrinė norma, kuri galėtų būti lemiamas kriterijus. Paprastesnės ar įtikinamesnės argumentacijos tiesiog nėra. Tai, kad ši implikacija yra pagrįsta, dar nereiškia, kad žmonės iš tikrųjų, psichologiškai turi tapti nihilistais, jeigu jie yra reliatyvistai. Šios argumentacijos

nesugriauna tas faktas, kad mūsų autorius simpatizuoja reliatyvizmui *ir* turi savo normas, kurių tvirtai laikosi. Juk negalime ir anaiptol nenorime uždrausti nenuoseklumo. Šios argumentacijos nepaneigia prieštaravimų buvimas konkrečioje sąmonėje. Tačiau kai kuriuos iš mūsų veikia ir trikdo nenuginčijamos išvados, ir mums sunkoka pripažįstant prielaidą A atmesti išvadą B, jeigu (kaip visiškai aišku šiuo atveju) A tikrai suponuoja B...

Geertzas sako tiesiai: "Iš to, kas realiai dedasi pasaulyje, provincializmas man kelia tikrai didesnį rūpestį" (t. y. didesnę grėsmę negu reliatyvizmas). Toliau jis teigia, kad "antireliatyvizmas iš esmės pats ir susikūrė tą baubą, kuriuo gyvena"[49]. Tai yra nuomonė, su kuria aš tikrai negaliu sutikti. Galbūt ir esama nemažai primityvaus provincializmo, bet Akademo soduose viešpatauja reliatyvizmo mada.

Svarbi intelektinė priešpriešа Geertzo ginamam reliatyvizmui (nors jis aiškina esąs tik jo priešų priešas, bet nebūtinai jo draugas) yra, be abejo, Didžiojo Griovio [*Big Ditch*] doktrina – mintis, kad žmonijos gyvenimo tąsoje yra esmingas trūkis [*discontinuity*], požiūris, kad viena pažinimo forma pranoksta visas kitas ir savo pažintine galia, ir socialiniu šaltumu. Bent jau gerbiamuose akademiniuose postuose atvirai besireiškiančių provincialistų absoliutistų mes nebeturime, bet mintis, kad žmonijos intelektinės istorijos tąsa yra svarbiai ir esmingai sutrūkusi (nors tai nereiškia, kad kuri nors žmonijos dalis todėl nusipelno privilegijų), yra garbinga.

Bent jau aš taip tikiuosi, nes pats jos laikausi. Geertzas iš tokio požiūrio šaiposi, nuo šio stulbinančio fakto nustėrusius "tuščiagarbius" lygindamas su tais pasipūtėliais, kurie savo pranašumą grindė tuo, kad turi Gatlingo kulkosvaidį.[50]

Beje, šio požiūrio kilmę Geertzas aiškina visai klaidingai. Išnašoje[51] jis išvardina nemažai Didžiojo Griovio formuluočių ir paskui sarkastiškai pamini "Popperį, iš kurio kyla visos šitos malonės". Čia reikia patikslinti. Būdamas tikrasis Didžiojo Griovio judėjimo narys ir Esminio Trūkio tezės šalininkas, turiu pabrėžti, kad mūsų partijos požiūriu Karlas Popperis yra labai prastas *Parteigenosse*. Tiesa, jo žymi knyga *Atvira visuomenė ir jos priešai*[52] grindžiama fundamentalia uždarųjų ir atvirųjų visuomenių priešpriešа, pastarąsias siejant su laisve ir mokslu, o pirmąsias – su šių dalykų atstūmimu. Šia prasme jis suteikė mums paspirtį.

Bet Popperio mąstymui labai būdinga tai, kad šios priešpriešos jis patvariai ar nuosekliai nesusieja su kitais socialinės formos skirtumais. Visų pirma jis, regis, tiki, kad mokslinio mąstymo esmė (jo paties požiūriu, labai paprasta – bandymų ir klaidų metodas) egzistuoja nuo pat amebos: iš principo Einsteino darbai nesiskiria nuo amebos[53]. Taigi nebuvę nei tikro trūkio, nei Didžiojo Griovio. Jis iš rimtųjų nepabandė ištirti intelektualinio atvirumo socialinių prielaidų, tik gana paviršutiniškai ir tiesiog droviai aptarinėjo to atvirumo ryšį su komercine dvasia. Apskritai jį skaitant peršasi įspūdis, kad

atvirumo dvasia – nesvarbu, ar senovės Graikijoje, ar *fin-de-siècle* Vienoje – kyla kaip tam tikro asmeninio heroizmo ir kuklumo mišinio, nesusijusio su socialiniais veiksniais, padarinys. Drąsi laisva dvasia atkartoja senąjį amebos paprotį, kvestionuoja, o ne saugo idėjas ir atmeta veržimąsi į uždarą traibalizmą, kuris žmonijoje kažkodėl paslaptingai sustabdė atvirą amebinę tradiciją.

Teiginys, kad didesnį pavojų kelia provincializmas, yra įdomus. Nesugebėjimas suvokti arba gerai įsisąmoninti pasaulio kultūrinę įvairovę, ko gero, tikrai pavojingesnis Šiaurės Amerikoje negu kitur. Šiaurės Amerikos visuomenė jau *gimė* moderni, ji atsirado iš tų anglų visuomenės elementų, kurie labiausiai prisidėjo prie moderniojo pasaulio formavimosi: ne veltui Maxas Weberis, ieškodamas pavyzdžio iliustruoti tai, ką norėjo pasakyti apie XVII a. angliškąją dvasią, gana keistai pasirinko XVIII a. amerikietį Benjaminą Frankliną...

Negana to, pasakiškas Amerikos turtingumas ir jo palyginti platus pasiskirstymas, platus (nors, žinoma, ne visuotinis) tikėjimas nacionaliniu kultūriniu idealu, egalitarizmas ir mobilumo akcentavimas, ir svarbiausia tai, kad nepersekioja jokio *ancien régime* atmintis ar netgi kvapas, – visos šios ypatybės iki šiol skatina amerikiečius absoliutinti savo kultūrą, prilyginti ją pačiai žmonijos būklei ir taip nesąmoningai traktuoti kitas kultūras kaip nukrypimą nuo tikrosios žmonijos būklės. Individualizmas, egalitarizmas, laisvė, nuolatinė inovacija –

tai bruožai, kurie lyginamajame pasaulio istorijos kontekste atrodo neįprasti ar gal net ekscentriški, bet amerikiečiams tai yra oras, kuriuo jie kvėpuoja, – dauguma jų nėra patyrę kitokios moralinės atmosferos. Vienintelė tikrai amerikietiška filosofija, pragmatizmas, verčia manyti, kad eksperimentinė inovacija yra savybinga ir amžina paties pažinimo dalis, ir visiškai neleidžia pamatyti, kad daugumoje kitų kultūrų to nėra.

Nenuostabu, kad amerikiečiai šiuos principus yra linkę laikyti universaliais ir savybingais žmonijos būklei. JAV Nepriklausomybės deklaracijos preambulė informuoja tautiečius, kad joje skelbiamos tiesos yra akivaizdžios – amerikiečiai taip ir linkę manyti. Tačiau anaiptol taip nėra: daugumai kitų kultūrų šios prielaidos atrodo eretiškos ir nesuvokiamos. Turizmas, studentų mokslo metai užsienyje ir pan., ko gero, neišsklaidė šios amerikietiškos iliuzijos. Būtent tai hermeneutinei idėjai Amerikoje teikia tokį jaudinantį kvapą; kai šią idėją galiausiai suvoks amerikiečių vidurinioji klasė, jai ši, ko gero, atrodys, naujoviška ir svaiginanti, nes aukštyn kojom apverčia senuosius mąstymo įpročius.

Pasaulyje esama vietų, pavyzdžiui, Levanto uostai, kur kiekvienas gatvės prekiautojas gerai moka keletą kalbų ir pažįsta keleto kultūrų ypatybes; tokiai publikai reliatyvistinė idėja gali sukelti tik žiovulį. Bet amerikiečių viduriniajai klasei tai dar gali būti reveliacija. Ši galimybė šokiruoti, žinoma, buvo išnaudota iki galo, ir nuvalkiota tiesa, kad reikšmės nėra tapačios visose

kultūrose, iš tiesų buvo pateikta kaip reveliacija, kuriai reikia stropios iniciacijos bei profesinio subtilumo.

Žinoma, visai normalu, kad Geertzas savo svarbiausiu uždaviniu laiko apšviesti ir pamokyti tautiečius, jo manymu, veikiamus provincializmo, bet net jei pripažinsime, kad tas provincializmas dar tebėra paplitęs (nesiryžčiau spręsti, nes nesu amerikiečių viduriniosios klasės žinovas), anaiptol nepateisinama šitaip niekinti, ironizuoti bei smerkti nerimo jausmą dėl reliatyvizmo skatinamo nihilizmo ir, be atvangos pliekiant visa plūdimosi baterija, tokią baimę vadinti "iš piršto laužtu aliarmu" ir t. t. Tai toli gražu ne "iš piršto laužta". Tai pernelyg tikra, ir Geertzo keistuoliškas, sakyčiau, etnocentrinis bei izoliacinis, o gal ir perdėm provincialus nejautrumas to tikrumo nė kiek nesumenkina.

Tenelieka nė mažiausios abejonės, ar Geertzas iš tikrųjų yra reliatyvistas, o ne tik "antiantireliatyvistas". Savo straipsnio pradžioje jis šiek tiek išsisukinėja aiškindamas, kad jo antiantireliatyvizmas neįpareigoja jo būti reliatyvistu[54].

> Šiame kontekste dvigubas neiginys tiesiog neturi įprastinio poveikio <...>. Jis leidžia atmesti kai ką, neįsipareigojant tam, kas atmetama. Būtent tą aš ir noriu padaryti su antireliatyvizmu.

Bet čia mums nebūtina remtis įprastine dvigubo neigimo logika. Galime mielai leisti jam ekscentrišką dvigubo neiginio prabangą. (Čia jis visai teisus, nors formuluoja tai gana kurioziškai. "Anti" nėra tiesmukiškas neigimo

ekvivalentas. Pasiremiant kad ir paties Geertzo pavyzdžiu, buvo tikrai įmanoma būti McCarthy priešininku [*anti-McCarthyite*] nebūnant komunistų šalininku ir nepritariant tam, ką McCarthy smerkė.) Galime pasitelkti paskutinį jo straipsnio teiginį, kuriame puikiai apibrėžiamas – ir besąlygiškai aprobuojamas – reliatyvizmas. Jis niekina tuos, kurie imasi "nukelti moralę anapus kultūros, o pažinimą už moralės ir kultūros ribų. Tai <...> nebėra įmanoma".

Neigimas, kad moralė gali būti anapus kultūros, o pažinimas – už moralės ir kultūros ribų, tikrai nepaprastai puikiai apibrėžia reliatyvizmą, ir man toks apibrėžimas puikiausiai tinka. Neigti, kad pažinimas įmanomas už kultūros ribų,yra tas pats, kas pritarti reliatyvizmui. (Keista, kad Geertzas sako, jog tai *nebėra* įmanoma, juk iš to akivaizdu, kad anksčiau buvo įmanoma. Betgi pagal jo paties prielaidas galėjo tik *atrodyti* įmanoma?.. Na, tiek to.)

Pripažinkime Geertzo apibrėžimo teikiamas prielaidas. Dalykas tas, kad mums žūtbūt kaip tik ir reikia moralės už kultūros, taip pat žinojimo ir už moralės, ir už kultūros ribų. Atrodo, kad mes turime pastarąjį dalyką, bet ne pirmąjį. Nesu tikras, ar mes vis dėlto turime moralę anapus kultūros, bet esu visiškai įsitikinęs, kad turime pažinimą už kultūros ir moralės ribų. Taip jau išeina, kad tai ir mūsų laimė, ir mūsų bėda. Šis faktas, kad mes tai turime, *yra esminė ir neabejotinai svarbiausia mūsų bendros socialinės būklės ypatybė*, ir kiekviena tai

neigianti sistema, pavyzdžiui, "interpretacinė antropologija", siaubingai iškreipia mūsų tikrąją padėtį. Transkultūrinio ir nemoralinio žinojimo egzistavimas yra *esminis* mūsų gyvenimo faktas. Aš nesakau, kad tai *geras* dalykas, bet esu visiškai įsitikinęs, kad tai faktas. Tai turi būti kiekvienos bent kiek adekvačios antropologijos ar sociologinės minties atspirties taškas. Bet prie to dar grįšime.

Reikia išvengti vieno galimo nesusipratimo. Mano tvirtinimas, kad reliatyvizmas *turi logiškai* skatinti nihilizmą (nesvarbu, ar atskiri asmenys konkrečiai psichologiškai daro šią išvadą ir jaučia jos jėgą), gali sukelti įspūdį, kad aš aiškinu, jog reliatyvizmas neteisingas *todėl*, kad nihilizmas yra atgrasus, o reliatyvizmas jį implikuoja. Tačiau aš nieko panašaus neteigiu. Niekada nesilaikiau pažiūros, kad šis pasaulis sukurtas mūsų patogumui, malonumui ar pamokymui ir kad nepatrauklios pažiūros negali būti teisingos. Priešingai, veikiau esu linkęs į kitokias, pesimistines pažiūras ir linkstu įtarti, kad jeigu kokia nors idėja atgrasi, ji, ko gero, teisinga. Loginiu principu šios nuostatos vis dėlto nelaikyčiau – jau vien todėl, kad kartais pasitaiko tarpusavy nesuderinamų atgrasių idėjų ir jos visos kartu negali būti teisingos. Bet apskritai pesimistinė nuostata man atrodo protingesnė, ir nihilizmo atgrasumas jokiu būdu nesugriauna reliatyvizmo. Priešingai – jis tik daro jį grėsmingesnį.

Tiesą sakant, aš anaiptol neatmetu galimybės, kad

reliatyvizmas yra pagrįsta pasaulėžiūra: gal mes galiausiai iš tiesų negalime nustatyti vertybių, o tos, kuriomis vadovaujamasi gyvenime ir kurios įkvepia žmones, yra sąlyginės ir negali turėti jokio kito pamato kaip tik uždaras, save grindžiančias mąstymo ir jausmų sistemas, kurias mes vadiname kultūromis. Nepretenduoju dėtis išminčiumi, kuris išspręs šį esminį klausimą. Bet jeigu moralinis reliatyvizmas ir yra pagrįstas, tai ne kaip pažintinio (kognityvinio) reliatyvizmo pripažinimo ir pažintinės visų mąstymo formų lygybės padarinys. Tokia lygybė *neegzistuoja*. O tiesa yra ta, kad (nepaisant Geertzo prieštaravimų) iš tokio reliatyvizmo tikrai kyla nihilizmas ir galėtų būti jo išvada, jeigu toks reliatyvizmas būtų tvirtai įsigalėjęs.

Tačiau mūsų epochos žmonijos būklė aiškiausiai ir visokeriopai rodo, kad pažintinis reliatyvizmas neteisingas. Jo neteisingumą liudija galybė socialinių faktų, o *ne tai*, kad, būdamas teisingas, jis sukeltų pražūtingų padarinių (nors tokios išvados tikrai kyla). Jos galėtų būti teisingos, bet jų negalima kildinti iš visų mąstymo sistemų hermeneutinio egalitarizmo prielaidos, nes tokia prielaida pasiremti negalime. Ji neteisinga.

Taigi pažintinį reliatyvizmą įtikinamai neigia visai kitokio pobūdžio argumentai. Ko gero, svarbiausias jų tas, kad reliatyvizmas yra ne tiek klaidingas sprendimas, kiek baisiai netikęs mūsų *problemos* formulavimas. Jis tiesiog absoliučiai neteisingai nusako mūsų kolektyvinę situaciją. Kaip bandymas apibūdinti moderniojoje

sąmonėje kylančią problematiką, sunkumus ir nerimą, jis yra grynas nesusipratimas, toks keistas ir kraštutinis, kad mūsų problemos net negali imtis.

Probleminė situacija, su kuria susiduria visas moderniųjų laikų mąstymas ir konkrečiai antropologija, yra ypač nesimetriška ir nereliatyvistinė. Reliatyvizmas numano arba postuluoja simetrišką pasaulį. Kultūra A turi ir savo, ir kultūros B vaizdinį, analogiškai kultūra B turi savo ir kultūros A vaizdinį. Tas pats pasakytina ir apie visas kitas kultūras. A neturi teisti B ir atvirkščiai, taip pat B neturi traktuoti A savo požiūriu. Kiekviena kultūra turi išmokti žiūrėti į kitą (jei iš viso žiūri) pagal tos kitos nuostatas – tai, matyt, ir yra hermeneutinio antropologo uždavinys bei laimėjimas jo paties požiūriu. Jis turi būti ne daugiau kaip neutralus vertėjas. Tokį vaizdą pateikia reliatyvizmas.

Dažnai ir A, ir B kultūrų atstovai linkę būti gana etnocentriški – manyti, kad jų pačių sampratos išreiškia tikrąjį pasaulį ir kad Kitas turėtų save ir viską traktuoti taip kaip jie ir yra kvailas, jeigu taip nedaro. Atsižvelgiant į visa tai, pirmoji hermeneutinio antropologo užduotis yra išvaduoti savo publiką nuo etnocentrinių ("provincialių") polinkių ir gerokai dėl jų pabarti. Tą jis, aišku, daro nepaprastai smagiai ir pasimėgaudamas. Savo auditorijai jis leidžia suprasti, kad svetimą kultūrą suvokti be galo sunku, tam reikia ypatingos įžvalgos ir subtilumo, kas toli gražu ne kiekvienam pasiekiama. Tai viena iš pagundų, į kurias krypsta hermeneutinė

mokykla ir kuriai postmodernistai pasiduoda tiesiog ekstaziškai ir siaubingu kalbos stiliumi: sunkumas paaiškinti Kitą jiems kelia tokį entuziazmą ir taip svaigina, kad galiausiai jie net nebando jo perprasti, o tenkinasi detalizuodami jo nesuvokiamumo temą, siūlydami tarsi iniciaciją į Nežinios Debesį ir Privilegijuotą Nesuvokiamumą... Kito Neperprantamumas tampa savarankišku mokslu ir paslaptimi.

Nors ir neperprantama, mūsų hermeneutinio reliatyvisto įsivaizduojama visata yra simetriška. Ji kai kuo primena besiplečiančią fizikų visatą, kurioje galaktikos tolsta viena nuo kitos, ir pati visata iš bet kurio stebėjimo taško atrodo maždaug tokia pat. Svarbiausia čia iš tikrųjų tai, kad neturi būti jokio privilegijuoto stebėjimo taško. Tai buvusi kolonializmo ideologija. Visos kultūros esančios lygiateisės, nė viena jų neturi teisės vertinti ir interpretuoti kitas pagal savo standartus ir svarbiausia (siaubų siaubas) neturi teigti, kad pagal savo kriterijus teisingai aprašo pasaulį. Būtent ši baugi simetrija yra absoliutus ir katastrofiškas mūsų esamo pasaulio iškraipymas. Niekas, kas jai pritaria, negali net mėginti suprasti dabartinės žmonijos padėties.

Iš tikrųjų pasaulis, kuriame gyvename, yra visiškai kitoks. Prieš kokius du su puse tūkstančio metų jis gal ir buvo panašus į reliatyvisto vaizduojamą pasaulį, bent tam tikra prasme: egzistavo bendruomenių gausa [*multiplicity*], kiekviena su savo apeigom ir legendom. Būtų buvę tikrai absurdiška bandyti išaukštinti kurią

vieną ir tuo labiau teigti, kad tiesą apie kurią nors iš jų galima sužinoti tik pagal kitos vartojamą terminologiją. Tokia šališka asimetrija būtų buvusi absurdiška ir beprasmė (nors vargu ar galima visai ignoruoti graikų mąstymą ir ten užsimezgusius visuotinai galiojančius logikos bei geometrijos principus).

Paskui atėjo Ašinė epocha [vok. *Achsenzeit*] – taip ją pakrikštijo Karlas Jaspersas[55], o pastaruoju metu diskusiškai atgaivino S. N.Eisenstadtas[56]. Tai reiškia, kad iškilo keletas kultūrų, kuriose santykis tarp transcendentinės ir socialinės plotmės darėsi įtemptas: transcendentinė plotmė išsivadavo bent jau nuo aiškesnės ir akivaizdesnės socialinės priklausomybės, pasišovė teisti socialinę sferą ir ėmėsi autoriteto vaidmens, pranokstančio kokią nors vieną bendruomenę, valstybę ar etninę grupę. Doktrinos ir teorija pasidarė autonomiškos ir nebebuvo tik socialiai sąlygotų apeigų liturginis akompanavimas. Taip į Rojaus Sodą įšliaužė nereliatyvistinis žaltys ir apsigyveno ten visam laikui. Jis pakeitė mus ir mūsų pasaulį, norom ar nenorom (kartais ir taip, ir taip vienu metu) esame šio pokyčio paveldėtojai. Prieš atsirandant socialiai nepriklausomai mokslinei tiesai, atsirado ir galbūt ją lėmė socialiai atsieta religija. O paskui, praėjus dar dviem tūkstantmečiams, prieš kelis šimtus metų nuo mūsų dienų, atsitiko baisus dalykas.

Viena iš poašinių [*post-Axial*] kultūrų – teisingai ar neteisingai – įtikėjo savo tiesos, savo tikybos unikalumo

ir universalumo idėja. Galiausiai ten iškilo pasaulietinis, nereliginis pažinimo būdo variantas. Jeigu galima tikėti Maxu Weberiu ir jo sekėjais, šis variantas daug skolingas tvarkingam ir unifikuotam precedentui, pateiktam vietinio religinio pirmtako, ir be jo iš viso nebūtų susiformavęs. Išskirtinė, pavydi, tolima ir nuosekli unikali dievybė gali generuoti pasaulėžiūrą, kuri religiniu aspektu pateikia Gamtos ir pažinimo racionalistinės sampratos variantą arba precedentą ir gali būti būtina tos sampratos prielaida. Racionalizmas buvo išskirtinio monoteizmo pratęsimas kitomis priemonėmis. Šis pasaulietinis variantas, vadinamas gamtos mokslu, turi tam tikrų ypatingų požymių ir padarinių:

1. Jo teiginiai ir tvirtinimai gali būti perkelti į bet kokią kultūrą ir aplinką neprarandant efektyvumo.
2. Savo taikomąja technine forma šis naujasis pažinimas visiškai pakeitė žmonijos socialinę būklę ir jos gyvenimo prielaidas.

   Iki tol agrarinė visuomenė gyveno Malthuso apibūdintame pasaulyje, kuriame išteklių stygius dažniausiai pasmerkdavo žmones kęsti griežtas autoritarines socialines formas, tironų arba giminaičių, arba ir vienų, ir kitų viešpatavimą. Žmonės būdavo pavaldūs autoritarinėms monarchijoms arba ritualais įtvirtintoms, viską reguliuojančioms, reiklioms glaudžioms grupėms, apibrėžiamoms giminystės ryšiais ir sankcionuojamoms selektyviai prileidžiant prie socialinių apeigų. Abi pavergimo formos galėjo būti ir susijusios. Išteklių stygius poreikių bei gyventojų skaičiaus atžvilgiu ir darė būtiną, ir lengvino žmonijos stratifikaciją: žmonės badaudavo ir kentėdavo ne bet kaip, o pagal nustatytą rangą. Ir štai staiga ištekliai pranoksta gyventojų skaičių, taigi vieš-

patavimas darosi visai *nebebūtinas*. Nebėra reikalo, kad kas nors badautų. Visuomeninė tvarka tebėra būtina, bet ji nėra privaloma tam, kad būtų palaikoma drausmė socialinėje alkstančiųjų eilėje ir jos nebereikia sankcionuoti pritvirtinant žmones prie savo vietų toje eilėje.

3. Savo vidine sąranga naujasis mokslas, atvėręs galimybes naujai visuomeninei santvarkai, yra ir kumuliatyvus, ir stulbinamai konsensinis. Jis vystosi vis greičiau ir greičiau, jis nei nuolatos grįžta, nei įnoringai skaidosi, nei sukasi ratais (tokia lemtis dažniausiai ištikdavo ankstesniuosius mėginimus teorizuoti pasaulį). Jo praktikuotojai nuostabiai daug kur *sutaria* – jie taip pat sutaria keisdami vienas idėjas kitomis, geresnėmis. Jie sutaria niekieno neverčiami sutarti. Tiesą sakant, tame konsense įtartum esant sąmokslą, jeigu nematytum, kad jis pasiekiamas ne grasinimais ir kad jis duoda apčiuopiamų rezultatų, o to jau niekaip nesufalsifikuosi.

Niekas dorai nežino, *kaip* tai padaroma. Įdomu, kad moksle pasiekiama konsenso, tačiau mokslo filosofijoje – ne. Mokslininkai dažniausiai sutaria ir vieni kitiems pritaria, o mokslo teoretikai – ne. Bet nėra nė šešėlio abejonės, *kad* tai padaroma, net jeigu ir nežinome būtent *kaip*.

4. Šis naujasis mokslas negerbia nei kultūros, nei moralės – nei toje visuomenėje, kurioje jis gimė, nei tose, po kurias paplito. Jis tai jau tikrai yra "už kultūros ir moralės ribų". Deja, dažnai ne tik *už* jų, bet ir *prieš* jas. Vienas iš pikčiausių ir skaudžiausiai juntamų, ir, deja, teisėtų nusiskundimų mokslu yra būtent tas, kad jis ardo moralę. Tuo jis skiriasi nuo ankstesniojo, technologiškai (beveik) bejėgio mokslo, kurio funkcija buvo užtikrinti tam tikrą socialinę ar politinę sanklodą ir padėti žmonėms jaustis pasaulyje jaukiau bei lengviau arba net būti apstulbintiems jo didybės, bet akivaizdžiai neteikė galimybių valdyti tą pasaulį. Praeities įsitikinimų sistemos buvo techniškai nepagrįstos ir moraliai

guodžiančios. Modernusis mokslas yra jų priešingybė. Jis visiškai neteikia tokių socialinių paslaugų, ir bandymai užverbuoti jį bei įpareigoti teikti jas katastrofiškai žlugo (1989-aisiais galutinai ir dramatiškai žlugo nuodugniausias ir ambicingiausias toks bandymas). Negalėjimas įteisinti socialinę sanklodą ir padėti žmonėms jaukiai jaustis pasaulyje – vienas iš dažniausių kaltinimų mokslui. Šis kaltinimas visiškai pagrįstas.

Šiaip ar taip, tai yra pasaulis, kuriame gyvename. Neturime visiškai jokio pasirinkimo. Mūsų problemos kyla būtent iš šių mūsų pasaulio ypatybių, ir mes negalime nuo jų nusigręžti. Apsimesti, kad mes kokiu nors būdu gyvename ikimoksliniame ir net ikiašiniame pasaulyje, kur visos reikšmių sistemos yra lygiateisės, idant padirgintume amerikiečių viduriniąją klasę, ir įsijausti į nykstančios hegemonijos kalčių atpirkimo ritualą – tiesiog absurdiška. Kuo greičiau tos nesąmonės liausis, tuo geriau.

Geertzo garbstomas proreliatyvizmas (arba antiantireliatyvizmas – jeigu labai norit) iš tikrųjų pabrėžtai išreiškia tą patį provincializmą, su kuriuo norima kautis. Provincialus absoliutistas, užkliuvęs už atradimo, kad jo kultūra tėra *viena* iš daugelio kultūrų, o ne tiesiog natūralus ir savaime aiškus Daiktų Prigimties atspindys, apsvaigsta nuo minties apie pasaulėžiūrų įvairovę. Jausdamas šiokią tokią kaltę dėl to, kad yra turtingesnis ir galingesnis už kitus, jis susieja savo geranorišką, nepiktybinį kultūrinį "hermeneutinį" egalitarizmą su loginio ir politinio dominavimo atmetimu. Tačiau taip

darydamas jis nauju keistu pavidalu atkartoja savo ankstesnįjį etnocentrizmą. Trokšdamas atsiteisti už savo buvusį naivumą, jis pasiduoda kitokiam naivumui ir tariasi nematąs dramatiškos, gal ir tragiškos asimetrijos mūsų pasaulyje. Pasaulį, kuriame gyvename, visų pirma apibūdina unikaliõs, nestabilios ir galingos gamtos pažinimo sistemos egzistavimas bei jos korozinis, neharmoningas santykis su kitom idėjų samplaikom ("kultūrom"), kuriomis remiasi žmonių gyvenimas. *Tai* yra mūsų problema. Įsivaizduojama, nepagrįsta ir prasimanyta simetrinė mada yra didžiausias provincializmas, kuris daro negalimą tikrą mąstymą.

Tačiau kodėl taip atsitiko? Vienas konkretus pažinimo būdas tapo taip neįveikiamai galingas – ekonominėje, karinėje, administracinėje sferose, – kad visoms visuomenėms teko susitaikyti su juo ir prisiimti jį. Kai kurios tai padarė sėkmingiau negu kitos, kai kurios – noriau arba greičiau už kitas; bet joms visoms teliko tai padaryti arba žūti. Savo ankstesniąją kultūrą vienos išlaikė geriau, kitos blogiau.

Tokios visiškai neginčytinos asimetrijos postulavimas anaiptol nereiškia, kad yra rasistiškai ar kitaip šlovinamas vienos žmonijos dalies pranašumas. Kaip neigiantis simetriją išsiskiria tam tikras pažinimo būdas ir jo įgyvendinimas, o ne kokios nors kategorijos personalas. Žinoma, šis pažinimo būdas turėjo iškilti kokioje nors vietoje ir kokiu nors laiku, ir šia prasme jis, aišku, yra istoriškai susijęs su konkrečia tradicija arba kultūra.

Jis iškilo viename socialiniame kontekste, bet yra tikrai prieinamas visai žmonijai ir nieko nefavorizuoja; labai panašu, kad jis *ypač* prieinamas kai kurioms žmonijos dalims, kuriose jis spontaniškai *nepasireiškė*. Ypatingas giminystės ryšys neprivalo jo sieti su kilmės vieta – ir tikriausiai nesieja. Šiuo metu pirmõsios industrinės ir mokslinės nacijos nėra tarp Pirmosios Industrinės Lygos lyderių. Kartais atrodo, kad jai gresia būti išstumtai į žemesnę lygą. Tai įdomus ir svarbus faktas, išryškėjęs šiame šimtmetyje.

Taigi jam iškilti buvusios palankios sąlygos gali nesutapti su jo tolesnei raidai palankiomis sąlygomis: XX a. pabaigoje industrializmui kur kas prasčiau sekasi jo kilmės vietoje negu šalyse, kurios jo nesukūrė ir neatrodė, kad iš viso būtų galėjusios sukurti. Neaišku, kurios jo atsiradimą lydėjusios sąlygos buvo esminės, o kurios atsitiktinės ir nereikšmingos, – matyt, esminės sąlygos galėjo susiklostyti kitoje vietoje ir kitu metu. Bet svarbiausia, kad visiškai aišku, jog galingoji, asimetriją sukėlusi pažinimo forma nėra kokios nors vienos žmonių grupės prerogatyva. Tad šiuo atžvilgiu ji visai neskatina rangais skirstyti žmonių grupių.

Ši didžioji asimetrija turi lyg ir du matmenis. Viena vertus, *vienas konkretus* poašinis pažinimo būdas nurungė visus kitus – ir pagal pragmatišką techninio efektyvumo kriterijų, ir pagal tokius kriterijus kaip tikslumas, ištobulinimas, grakštumas ir nuolatinė konsensinė plėtra. Antra vertus, atsižvelgiant į žmogaus

veiklos įvairovę, ši didžioji galia tikrų rezultatų, regis, atneša tik tam tikrose sferose – gamtos moksluose ir technikoje. Kitur – pvz., siekiant suprasti visuomenę ir kultūrą – jos taikymas, be abejo, pakėlė mūsų informuotumo ir išmanymo lygį, bet nelabai kyla pagunda kalbėti apie kvapą gniaužiančią revoliuciją, kuri būtų pakeitusi mūsų gyvenimo orientacinę sistemą. Tai, ko gero, vienas iš faktorių, traukiančių žmones prie hermeneutizmo: jis žada paaiškinti šią nesėkmę ir galbūt ją ištaisyti arba iš viso siekį pritaikyti mokslą žmogui pakeisti kitkuo – kas būtų ir patraukliau, ir žadėtų mažiau nusivylimų.

Tačiau ši didžiulė dviguba asimetrija – viena pažinimo rūšis efektyvi, o visos kitos ne (arba smarkiai atsilieka), ir ji efektyvi tik vienoje gyvenimo sferoje, bet ne kitose, bent jau iki šiol – sudaro aplinką, kurioje mums tenka gyventi ir mąstyti. Hermeneutiškai formuluojama simetrijos doktrina tai neigia ir todėl neleidžia realistiškai galvoti. Negali mąstyti rišliai, nežiūrėdamas į tikrovę. Hermeneutinė visų sistemų lygybė neleidžia netgi *klausti*, juolab atsakyti, kodėl pasaulis toks nesimetriškas, kodėl taip desperatiškai trokštama lygiuotis į vienos pažinimo rūšies sėkmę ir kodėl yra toks neatitikimas tarp sferų, kuriose sėkmė pasiekiama, ir tų, kuriose nepasiseka. Tikrasis ir didžiausias priekaištas reliatyvizmui yra ne tai, kad jis siūlo klaidingą sprendimą (nors jis tai daro), bet kad jis neleidžia mums netgi pamatyti savo problemos ir ją suformuluoti.

Įnoringas ir kartais aikštingas nenoras atsižvelgti į esmingiausią mūsų laikų reiškinį ,– teisinant tai paviršutinišku aiškinimu, kad žmonės gyvena remdamiesi kultūrinėmis reikšmėmis, kurios esančios baigtinės ir savaiminės, todėl visos kultūros pažinimo atžvilgiu lygiateisės ir todėl tas esmingiausias mūsų laikų reiškinys esąs neįmanomas, net jei jis ir egzistuoja, – yra viena didžiausių, tačiau ne vienintelė hermeneutinio simetrizmo nuodėmių. Kita svarbi nuodėmė – itin būdingas pastovus tokio mąstymo polinkis į idealizmą. Čia turiu galvoje, kad per mažai vertinami prievartiniai bei ekonominiai suvaržymai visuomenėje ir per daug – koncepciniai. Tai keista, nes hermeneutistai (bent jau pokario laikotarpiu) paprastai būna kairieji ar bent priešiški ir kritiški įsigalėjusiai santvarkai. Rodos, jie turėtų labai jautriai reaguoti į prievartines bei ekonomines suvaržymų formas ir į tai, kaip tam tikros visuomenės valdovai monopolizuoja valdžią bei ekonominius svertus, siekdami išlaikyti ir sustiprinti savo poziciją. Manytum, jie turėtų suvokti, kaip politinė ir ekonominė prievarta grindžia ir primeta reikšmes, užuot daugiausia dėmesio arba net visą skyrę tam, kaip reikšmės panaudojamos įtvirtinant politinę ir ekonominę nelygybę. Tačiau neatrodo, kad hermeneutistai labai domėtųsi politinėmis ir ekonominėmis struktūromis – iš tikrųjų jų dėmesį užvaldo ir išlaiko simboliais bei diskursu įtvirtinamas viešpatavimas. Jie nepaprastai jautriai reaguoja į tai, kokiu būdu koncepcijos *suvaržo,*

ir mažiau dėmesingi kitoms, ko gero, svarbesnėms prievartos formoms. Jų požiūris sąlygoja selektyvų jautrumą, kuris faktiškai ignoruoja kitus suvaržymus arba netiesiogiai netgi neigia jų buvimą. Jeigu mes gyvename reikšmių pasaulyje ir reikšmės sudaro visą pasaulį, argi galima kalbėti apie prievartos įtvirtinimą botagu, ginklu arba badu? Jaukiam pasiturinčio mokovo pasaulėliui leidžiama atstoti žiaurų išorinį pasaulį.

Be abejo, tiesa, kad koncepcijos suvaržo. Koncepcijos, turimų idėjų mastas, viskas, ką teikia tam tikra kalba, ir visa tai, kas ja neišreiškiama, kiekvienoje visuomenėje sudaro dalį socialinės kontrolės mechanizmo. Tačiau tikrai nėra aišku, kiek svarbūs koncepciniai suvaržymai palyginti su politiniu arba ekonominiu spaudimu. Nėra pagrindo manyti, kad yra vienas atsakymas, tinkantis visais laikais ir visose vietose.

O juk akivaizdu, kad koncepciniai suvaržymai nėra *vienintelis* veikiantis mechanizmas. Pavyzdžiui, Rusijos visuomenė tarp 1916 m. ir 1918 m. iš esmės pakito dėl 1917 m. įvykių; Vokietijos visuomenė tarp 1944 m. ir 1946 m. – dėl 1945 m. pralaimėjimo. Valdžia pateko į kitas rankas; visiškai kiti žmonės galėjo žudyti, ir kiti galėjo būti žudomi. Bet nėra pagrindo manyti, kad per tą patį laikotarpį taip smarkiai arba taip greitai pakito ir eilinio ruso ar vokiečio koncepcinis pasaulis: veikiamas įvykių jis turbūt šiek tiek pakito, bet neįtikėtina, kad galėjo nuodugniai pasikeisti dauguma žmonių. Vargu ar jie galėjo taip greitai performuoti savo idėjas. O

visuomenė, ypač jos valdžios struktūros, pasikeitė visiškai. Aišku, kad nuodugnios valdžios struktūrų slinktys negali būti aiškinamos menkais (geriausiu atveju) ir dar tik bandomaisiais reikšmių sistėmų pokyčiais. Aišku, kad šias labai dramatiškas permainas lėmė tai, kad fizinės prievartos priemonės perėjo iš vienų rankų į kitas – vienu atveju po revoliucijos, o kitu pralaimėjus karą, – bet *ne* kokia nors semantinė transformacija. Svarbiausia buvo, kas turi rankoje ginklą ir kas ne. Manyti priešingai reikštų atsiduoti absurdiškai idealizmo formai. Visišką hermeneutinės doktrinos kvailumą maskuoja tik abstraktus, neistoriškas formulavimas.

Hermeneutikai linkę tyliai nuslinkti nuo visiškai pagrįsto pastebėjimo, kad koncepcijos varžo, prie visiškai nepateisinamos idealistinės doktrinos ar gal veikiau operacinės prielaidos, kad varžo *tik* koncepcijos. Kodėl? Gal tai intelektualo pasipūtimas ir malonumas galvojant, kad iš tikrųjų visuomeninę santvarką ir istorijos kryptis reguliuoja jo paties įrankiai, t. y. idėjos? Man visada kirbėjo įtarimas, kad tai yra viena iš sociologinio idealizmo šaknų nuo pat Hegelio. O gal įtaką daro tai, kad koncepcinės struktūros daug lengviau pasiekiamos, ypač pokolonijiniu laikotarpiu? Itin ironiška, kad būtent tokias socialines sąlygas tiesiog sukūrė pažintinės galios asimetrija, tradicinių visuomenių suirimas, visuotinis kultūrų maišymasis (jį pabrėžė ir Geertzas, kalbėdamas apie painią situaciją, iškylančią šiuolaikiniams antropologams), ir tai, regis, skatina kai kuriuos antropologus

griebtis "hermeneutinio" metodo: socialinės struktūros pasidarė tokios painios ir sudėtingos, kad jas labai sunku suvokti. Bet tai nereiškia, kad jos neegzistuoja arba kad gali būti redukuojamos iki reikšmių sistemų.

Tai nereiškia, kad objektyvios struktūros neegzistuoja arba kad jos nereikšmingos. Pokolonijinė valstybė dažnai būna ideologinė, įsikalusi absurdiškų pretenzijų apie savo visuomenę: gentinė sankloda esanti įveikta, antagonistinės klasės išnykusios, o iredentistinės mažumos nebeegzistuoja, meiliai įsiliejusios į dominuojančią grupę. Naujas apygardos pareigūnas faktiškai labai nesaugus – jam tenka subtiliai balansuoti tarp vietinio spaudimo ir hierarchijos intrigų – hierarchijos, kuriai jis priklauso ir kuri suteikia daug privilegijų, kurias žūtbūt nori išlaikyti. Jam mažiausiai reikia užsieniečio tyrinėtojo, šniukštinėjančio jo teritorijoje, pakertančio jo autoritetą savo įžūlia nepriklausomybe nuo jo: tyrinėtojui nesutrukdysi grįžti į savo visuomenę ir lankytis pas ką tik nori, – todėl jis kelia pareigūnui pavojų, nes galiausiai praneša, kad gentinė sankloda klesti, kad klasiniai skirtumai milžiniški ir skaudžiai jaučiami, kad etninė mažuma niūriai nepatenkinta. Kadangi negalima leisti jam visa tai išsiaiškinti ir pranešti, daromos kliūtys.

Taigi susidūręs su sunkumais tyrinėtojas, apgailestaudamas, o gal ir džiaugdamasis – šiaip ar taip, nelabai turėdamas, iš ko rinktis, – gali imtis reikšmių sistemų, kurias susigalvoti galima ir pačiam (ypač jeigu jo knygą

daugiausia sudaro apmąstymai apie tai, kaip sunku tas prasmes suvokti ir suformuluoti arba perteikti jas kitiems, kai jau jas perprato, ir kaip jis sielojasi dėl šios padėties). Blogiausiu atveju jis gali visą dėmesį skirti vienam ypatingam informatoriui, kurį nusiveš į kokią nors vietą, kur apygardos pareigūnas negali sutrukdyti. Viena sena teorija teigia, kad amerikiečių antropologai buvo *kultūriniai*, nes jiems reikėjo aprašyti jų žemyno indėnų kultūrą – politinė struktūra nebuvo labai reikšminga; o britų ir prancūzų antropologai buvo *socialiniai**, nes jie dirbo netiesiogiai valdančiose imperijose, kur vietinės struktūros buvo gana svarbios. Netiesioginis valdymas reiškė, kad iš vietinio radžos arba emyro atimama dalis jo valdžios, bet jis skatinamas stiprinti ir pabrėžti savo patosą bei ritualines funkcijas, ir šitaip itin išryškėdavo demonstratyvi ritualinė struktūra. Jeigu taip, tai dekolonizacija patrauklumo svarstykles tikrai nusvėrė kultūrinio aspekto naudai ir socialinio nenaudai, nes pastarasis buvo neryškus ir jį tyrinėti tapo rizikinga, tad iš tiesų esama ryšio tarp dekolonizacijos ir hermeneutinio posūkio, nors tai ne tas ryšys, kuris paprastai akcentuojamas.

Kitas svarbus faktorius yra turbūt metodologinis. Hermeneutikai nusikalė įnagį ir turi juo naudotis, taip pat yra suinteresuoti, kad joks konkuruojantis įnagis

* Ta pati mokslo šaka Amerikoje vadinama *cultural anthropology*, o Anglijoje *social anthropology*.

neatrodytų būtinas. Interpretacija gali savarankiškai apčiuopti reikšmių sistemas, bet ji tiesiog nepajėgi viena apčiuopti politines, ekonomines ar kitas objektyvias struktūras. Ta pati reikšmių sistema gali būti suderinama su įvairiausiom valdžios arba turtinėm struktūrom, todėl negali atskleisti, kuri iš jų konkrečiu atveju funkcionuoja. Atsižvelgiant į visa tai, hermeneutikas, norėdamas efektyviai naudotis savo mėgstamu arba netgi unikaliu įnagiu, praktiškai ims menkinti kitų, nekoncepcinių, elementų svarbą arba teigs, kad jie tėra koncepcinių elementų padarinys, dirbinys arba atspindys ir realiai savarankiškai neegzistuoja. Kitaip tariant, jis ims laikytis idealistinės pozicijos, nors ir išreikštos ultramodernia, semantine terminologija. Hermeneutika – šiuolaikinis idealizmo pavadinimas.

Tai jau nemenkos nuodėmės. Hermeneutizmo laikysena – ir savo ankstesniuoju, gana nuosaikiu pavidalu, ir savo kraštutine, "postmodernistine" forma – mažina jos šalininkų sugebėjimą suvokti esmingiausią mūsų laikų problemą ir iškreipia įvairius su tuo susijusius faktinius klausimus; ji pastūmėja savo adeptus teikti visuomeninės santvarkos aiškinimus, kurie, neturėdami jokio tvirto pagrindo tokiai išvadai, būna smarkiai nukrypę idealistinės interpretacijos link. Keliamas triukšmas dėl viešpatavimo, naudojančio simbolius, galų gale neišvengiamai užtemdo kitas, galbūt svarbesnes prievartos formas.

Reikia iškelti dar vieną, šiek tiek ironišką kaltinimą

postmodernistinei ir "interpretacinei" madai. Kad ir kaip akcentuojamas "reikšmės" esmingumas, kad ir kiek dėl to keliama triukšmo, šis tyrinėjimo būdas iš esmės nepadeda, o gal net ir trukdo geriau suprasti reikšmės pobūdį ir vaidmenį gyvenime. "Reikšmę", žinoma, sunku tyrinėti – ji pernelyg visur įsismelkusi. Prieš apie ką nors bent kiek pamąstant – apie bet kokį objektą, – reikia jį identifikuoti ir apibrėžti; tačiau ką nors apibrėždami jau naudojamės savo "reikšmėmis". Reikšmė tyko iš pat pradžių, pasirengusi sukirsti mus ir pademonstruoti, kad bet kokia mūsų taikoma metodika yra ėjimas ratu.

Tačiau, nepaisant tokių sunkumų, yra apie ką klausti ir ką tyrinėti. Tik keista, kad "interpretacinė" antropologija reikšmės sampratą linkusi laikyti savaime aiškia, galutine duotybe. Ekscentriškesnėse šios krypties apraiškose reikšmės samprata naudojamasi veikiau kaip viena iš svaiginimo, jaudinimo ir mistifikavimo priemonių, o ne kaip rimto mąstymo paspirtimi. Esama svarbių klausimų dėl reikšmės tipologijos, dėl to, kokios reikšmės būna kultūriškai specifinės ir kokios nepaiso kultūrų ribų, dėl šių dalykų kriterijų ir t. t. Yra vietos generatyvinei reikšmių gramatikai. Kurios reikšmės privalomos ir kodėl, ir kurios fakultatyvios? Tai nepaprastai įdomios ir sunkios problemos. Bet veltui lauksi kokios nors įžvalgos ar pažangos jas sprendžiant, kai turimas tekstas, regis, tik ir tesiekia įkrėsti skaitytojui – matyt, ir autoriui – ugningo jaudulio ir sumaišties su

nemaža doze kaltės dėl to, kad kadaise aiškumas, reikšmės unikalumas ir objektyvumo siekis buvo susiję su politiniu viešpatavimu arba moterų priespauda ir pan., taip pat kad subjekto ir objekto dichotomija tekste vis tiek išlenda, nors ir kaip ją stengiamės užtemdyti, tad visuomet išlieka dingstis pasimėgauti savo kalte.

Žinoma, visa tai nereiškia, kad reikia neigti pagrindines prielaidas, iš kurių išsirutuliojo visa ši pozicija (jas nekritiškai išpūsdama). Tikra tiesa, kad vienoje kultūroje vyraujančios reikšmės negali būti visos iš karto lengvai išverčiamos į kitos kultūros reikšmes, – kartais jų visai neįmanoma perteikti, – ir kad norint identifikuoti tas reikšmes reikia pažinti kontekstą, ir tai, kad reikšmės turi svarbų, bet kintamą vaidmenį (kurio svarbos vis dėlto negalima nustatyti prieš pradedant konkretų tyrimą), palaikant esamą visuomeninę santvarką. Visa tai tiesa, nors ne visai originali. Antropologai naudojo "interpretacinius" metodus, kai tik pradėjo kalbėti proza*: tai ir *buvo* jų kalba. Tik jie tiek netrimitavo apie tai. Pats Geertzas cituoja Evans-Pritchardo, kurio skaidrų aiškumą jis niekina, pasakymus, iš kurių matosi, kad vietinių koncepcijų suvokimą jis siejo su visuomenės supratimu[57]. Taigi kas yra nauja?

Geertzo antiantireliatyvistinis straipsnis reliatyvizmo

* Užuomina į Molière'o komedijos *Miestelėnas bajoras* personažą, kuris nustemba sužinojęs, kad "daugiau kaip keturiasdešimt metų kalbu proza".

pavojus laiko nerimtu dalyku. Bet, deja, susidaro stiprus įspūdis, kad jis, kitaip negu pats tvirtina, ne permatė grėsmės netikrumą ir ne demaskavo popierinį drakoną, o veikiau tiesiog nesuprato problemos. Jeigu pažinimas ir moralė yra esmingai ribojami kultūros arba joje įsišakniję, tai kas atsitinka Babelio bokšto situacijoje, kai kultūros nuolat sparčiai kinta ir yra taip susipynusios, kad neaišku, kur viena prasideda ir kita baigiasi (kitais atvejais šį sudėtingumą jis pats pabrėžia)? Jeigu padėtis tokia (o ji tikrai tokia) ir šalia kultūros nėra jokios atramos, telieka kliautis rūškanu reliatyvizmu. Gal ir taip, bent jau kai kuriose sferose; bet absurdiška apsimesti, kad čia nėra problemos, o tik prasimanytas nerimas.

Tai, kad svetima kultūra arba net gretima subkultūra gali turėti reikšmių, iš karto nesuvokiamų pašaliniam stebėtojui, kuriam reikia šį tą įgyti, kad galėtų "suprasti", – senas truizmas. Jeigu toks "interpretacinis" tyrinėjimas derinamas su visoms kultūroms būdingų viešų struktūrų – prievartos, pragyvenimo – stebėjimu, tai nėra nieko naujo. Originalumo aurą interpretacinei antropologijai teikia užuomina, kad tokia interpretacija viską ir išsemia arba bent jau yra labai labai esminga. Hiperbolizuota ir isteriška forma, kurią ji įgyja tapusi "postmodernizmu", ji pavirsta tarytum raganų medžiokle, egzorcizmu arba gryninimu, siekiant, kad neliktų nė kvapo trukdančio arba viešpataujančio stebėtojo, pretenduojančio į objektyvumą; tokia saviplaka dar labiau jaudina, palaimingai išpažįstant galutinę nesėkmę.

Arba – arba: arba yra objektyvūs faktai, kaip ir reikšmių paaiškinimai, arba jų nėra. Jeigu yra, tai kokia naujovė? Ją galima aptikti tik stilistiniame įpakavime. Bet jeigu teigiama, kad objektyvių faktų nėra, tai tiesiog neteisinga. Neįmanoma tyrinėti specifinių prasmių, neįterpiant jų į *gamtos, kaip ją mato mūsų mokslinė kultūra*, kontekstą ir ypač šokiruojančios galių nelygybės skirtinguose pažinimo būduose kontekstą. Keista, kad šie pavėlavę dekolonizatoriai, taip jautrūs galių nelygybei, regis, visai nereaguoja į pačią svarbiausią nelygybės formą.

Iš tiesų jie linkę nespręsti santykinio reikšmių ir išorinių faktų vaidmens klausimo. Pavyzdžiui, pagrindinė Geertzo studijos *Negara* idėja yra, kad baliečių valstybė buvo teatras, perteikdavęs savo žiūrovams reikšmes, ir todėl neturėtų būti painiojama arba tapatinama su kitos rūšies valstybe, kuri verčia savo valdinius mokėti mokesčius. Ši mintis nuolatos kalama į galvą. Bet, atidžiau įsiskaitę, sužinote, kad net Balyje, tegu ir teatrinėje valstybėje, nieko nebūtų išėję, jeigu valstybė taip pat nebūtų turėjusi galimybių priversti. Tad galiausiai grįžtame prie to, nuo ko pradėjome...

Arba štai kolektyvinėje knygoje, kuria pasinaudojome kaip mūsų postmodernistiniu tekstu, Rabinow, – teisingai ragindamas savo kolegas pažvelgti į akademinę "koridorių politiką", užuot šaukus apie antikolonializmą, kuris jiems neberūpi, – pateikia tokią pastabą, skatinančią kai ką narsiai demaskuoti[59]:

> Mes žinome, kad vienas iš įprasčiausių elito taktinių ėjimų yra atsisakyti diskutuoti apie temas, kurios jam nemalonios – pavadinti jas vulgariomis arba neįdomiomis.

Atkreipkite dėmesį į pasitikėjimo kupiną frazę "mes žinome"; taip pat į tai, kad mums čia siūlomas tarpkultūrinis apibendrinimas, pranokstantis kultūrinę reikšmių specifiką, pretenduojantis į objektyvią, išorinę, nepriklausomą nuo vietinių reikšmių tiesą. Taigi atrodytų, kad toks dalykas vis dėlto įmanomas, bent jau kai reikia nudirti kailį objektyvistams? Bet jeigu taip, tai ar nederėtų mums daugiau padiskutuoti apie tokio paprasto sociologinio, objektyvaus reiškinio arba tendencijos ribas ir tas nepagaunamas Kito apraiškas, prie kurių galima priartėti tik per postmodernistinę – kaip ten pasakyta? – heteroglosiją?..

Tokios maišaties ir nenuoseklumo toje knygoje pilna. "Interpretizmas" ir proreliatyvizmas išpureno dirvą – štai ir derlius.

Apibendrinkime: visuomenės yra sudėtinga išorinių faktorių – prievartos, gamybos – ir vidinių reikšmių sąveika. Tai neabejotina. Neištyrus neįmanoma spręsti, kad šioje sąveikoje vyrauja semantiniai arba "kultūriniai" elementai. Svarbiausias dabartinės sandaros pasaulio bruožas yra tas, kad pasaulis esmingai ir fundamentaliai kinta veikiamas nuodugnios ir nepakankamai suvoktos asimetrijos tarp vieno konkretaus kultūros būdo ir kitų.

Postmodernizmas yra judėjimas, ne tik turintis sąly-

ginių trūkumų (miglotumo, pretenzingumo, ekscentriškumo, pigių efektų siekio, kultūrinių apeliacijų į garsius vardus), bet ir darantis lemtingų klaidų savo rekomenduojamame metode: jo polinkis į reliatyvizmą ir tendencingas dėmesys semantiniam specifiškumui užtemdo nesemantinį visuomenės aspektą bei itin svarbią, visa apimančią pažintinės bei ekonominės galios pasaulyje asimetriją.

Reliatyvizmas, kurio siekiama, neturi ir negali turėti jokios programos – nei politikoje, nei net ir tyrinėjimuose. Visų pirma jis afektuotas: tie, kurie siūlo jį arba gina nuo kritikų, susidūrę su bet kokiu rimtu, jų tikruosius interesus liečiančiu klausimu, vadovaujasi nereliatyvistine prielaida, kad viena konkreti pasaulėžiūra kognityviai daug efektyvesnė už kitas. Tiesa, tenka pripažinti, kad "postmodernistai" labai daug pažengė ta linkme, kad atsisakytų tyrinėjimų bei teorijos ir vietoj to bandytų pateikti patį objektą, Kito reikšmę, prakalbindami šį objektą, bet galiausiai jie vis grįžta prie tyrinėjimų, kurie objektą atkelia į pasaulį, regimą dominuojančios, "mokslinės" kultūros akimis.

Tačiau reliatyvizmas tiesiog nėra gyvybingas kaip socialinė ar politinė nuostata. Visų pirma, jis nusižengia būtent toms kultūroms, kurių lygybę nori įtvirtinti "hermeneutiniu" metodu: jos tai juk trokšta įgyti technologinę galią; antra, bent jau kai kurios iš jų (linkusios į "fundamentalizmą") karštai ir teisėtai neigs visus bandymus interpretuoti jų įsitikinimus reliatyvistine dvasia.

Tuo, kuo tiki, jos tiki iš rimtųjų. Be to, reliatyvizmas kertasi su mūsų pasaulio realija, į kurią kitais atvejais pats apeliuoja: susiraizgiusią ir nestabilią "kultūrų" pyniavą. Negalime raginti žmonių elgtis Romoje kaip romėnams, kai pačios Romos ribos nebeaiškios.

Išsiaiškinti sutrikimą, kurį sukėlė vieno pažintinio ir technologinio būdo dominavimas, nebus lengva ir tai, žinoma, nebus padaryta šiuose puslapiuose. Bet paviršutiniškas reliatyvizmas nepadės. Jis yra afektacija, ypač patraukli naivesniems privilegijuotų kultūrų provincialams, kurie mano, kad šis jų ankstesniojo požiūrio apvertimas padės jiems ir atlikti atgailą dėl jų privilegijų, ir suprasti kitus bei save, ir įsisąmoninti mūsų visų keblią padėtį. Deja, tai nėra taip lengva.

Pats postmodernizmas nėra itin svarbus dalykas. Tai užgaida, patraukli savo regimu naujoviškumu ir tikru miglotumu, greitai praeisianti – kaip ir visos tokios mados. Bet tai yra reliatyvizmo pavyzdys, o reliatyvizmas – svarbus dalykas. Reliatyvizmas atmestinas ne todėl, kad jis implikuoja moralinį nihilizmą (nors tai tiesa), kurio ir šiaip gali būti sunku išvengti. Jis atmestinas todėl, kad skatina *kognityvinį* nihilizmą, kuris yra tiesiog neteisingas, ir todėl, kad jis, matyt, iškreipia tai, kaip mes iš tikrųjų suvokiame visuomenes ir kultūras. Jis neigia arba užtemdo didžiulius pažinimo ir techninės galios skirtumus, kurie yra esminiai, norint suvokti dabartines visuomenės raidos kryptis. Pasaulėžiūra, užtemdanti tai, kas svarbiausia, *negali* būti teisinga.

## PERSONAŽAI

Gera aklavietės drama, kaip Sartre'o *Užsklęstos durys*, turi tris personažus, įstrigusius skaudžioje, nestabilioje ir neišnarpliojamoje juos siejančioje pynėje. Su dviem jau supažindinom. Savo mastu ir svarba jie visiškai nesulyginami. Musulmonų fundamentalizmas yra be galo paprastas, galingas, tiesmukiškas, kartais žiaurus, absorbuojantis, socialiai stiprinantis judėjimas, teikiantis kryptingumo ir orientacijos jausmą milijonams vyrų bei moterų, kurių daugelis gyvena baisiame skurde ir žiaurioje priespaudoje. Jis padeda jiems prisitaikyti prie naujos anoniminės masinės visuomenės solidarizuojantis su sena, per amžius įsitvirtinusia jų pačių tikybos aukštąja kultūra ir jų nepriteklių bei pažeminimą aiškina kaip bausmę už nuklydimą nuo tikrojo kelio, o ne kaip to kelio neradimo padarinį, – tuo būdu irimas ir dezorientacija paverčiami socialiniu ir moraliniu kilimu, įgyjama tapatybė ir orumas.

O postmodernizmas yra komplikuota, šiek tiek afektuota mada, praktikuojama viso labo saujelės profesorių, gyvenančių gana patogiai; daug kas jame geriausiu atveju (ir tai sunkiai) suvokiama tik tiems, kurie perpratę trijų ar keturių painių disciplinų niuansus, o daug kas ir iš viso niekam nesuvokiama. Bet tai yra šiuo metu madinga reliatyvizmo forma, o pats reliatyvizmas yra reikšminga intelektinė alternatyva, kuri klaidžios tarp mūsų ir ateityje, nors, sparčiai kintant akademinėms

madoms, ji turbūt irgi labai sparčiai įgys vis kitokius pavidalus. Reliatyvizmą traktavome pagal jo dabartinį įsikūnijimą, siekdami sukonkretinti.

Ir vis dėlto šie abu pavyzdžiai, nors ir tokie nesulyginami, teikia dailų savo idėjų logikos kontrastą. Pirmasis yra paprastas ir nekompromisinis monoteizmas, teigiantis, kad Dievas padarė Savo Valią lengvai suprantamą ir pažįstamą pasauliui, kad Jo Valia turi būti įgyvendinta ir tapti vieninteliu galimu teisingosios ir teisėtosios santvarkos pagrindu. Absoliutus Autoritetas, esantis visiškai nepriklausomas nuo šio pasaulio ir jo įvairių kultūrų, diktuoja Savo Valią Savo Kūrinijai, o tos transcendentinės Valios teisėtumas remiasi būtent jos nesutepta, nepriklausoma ir absoliučia kilme. Šios doktrinos tvirtumas, paprastumas ir suvokiamumas teikia jai orumą. Milijonai žmonių patenkinti gyventi pagal jos taisykles – tai šį tą reiškia.

Antrasis judėjimas neigia pačią nepriklausomo [*extraneous*] pagrįstumo ir autoriteto galimybę. Tiesa, ypač primygtinai jis tai neigia, kai priešingą tokio nepriklausomo pagrįstumo teigimą išsako tautiečiai – nereliatyvistai *jų pačių visuomenėje*. Antra vertus, reliatyvistinis *pudeur** ir ekskolonijinis kalčių išpirkimas varžo norą akcentuoti tatai *kitų* kultūrų atstovams. *Kitų* absoliutizmas traktuojamas palankiai ir su šilta simpatija, beveik pritariamai.

* Drovumas (*pranc.*).

Teigiama, kad pažinimas arba moralė už kultūros ribų yra chimera: kiekviena kultūra turinti kultivuoti savo pažinimą ir moralę. Reikšmės esą nesulyginamos, kultūrų sukonstruotos, ir todėl visos kultūros lygiateisės. Tarpkultūriniai arba tarpsemantiniai tyrinėjimai įmanomi tik tada, kai gerbiamas "kitos" kultūros orumas ir lygiateisiškumas. Jeigu ji apibūdinama bei nagrinėjama sklandžiai ir ryžtingai, tai bent jau netiesiogiai ji esanti nuvertinama. Taigi ją reikia studijuoti su virpulingu miglotumu, painiais ir prieštaringais būdais. Šitaip miglotumas paverčiamas ne tik tariamo gilumo, bet ir tarpkultūrinės pagarbos bei susilaikymo nuo viešpatavimo ženklu.

Pirmasis iš šių dviejų judėjimų pasaulio ideologinę situaciją traktuoja visiškai asimetriškai: nėra kito Dievo, tik Dievas. Visi kiti dievai ir pranašai netikri, nors griežtai ribotam Knygos religijų skaičiui gali būti suteiktas proteguojamo (nors anksčiau ir žeminto) kliento statusas. Stabmeldžiams, bent jau iš principo – pagal formalų, nenuneigtą tikėjimo variantą, – leidžiama pasirinkti atsivertimą arba kalaviją. Vargu ar jie būtų išsigelbėję cypdami, kad stabmeldiškos reikšmės tiek pat teisėtos kaip ir visos kitos, nes solidžiausi Vakarų profesoriai tvirtai nustatė, kad visos reikšmės lygiateisės, visos kultūros save pagrindžia ir todėl prieš juos nereikia griebtis kalavijo. Budelio nebūtų suminkštinusi Wittgensteino citata. Iš tiesų dėl kažkokių priežasčių nepasigirsta žinių apie prievartinį stabmeldžių

atvertimą – fundamentalistai nuo to susilaikė. Bet mirties nuosprendžių atsimetėliams buvo paskelbta (nors ir neįvykdyta); vienas toks liūdnai pagarsėjęs nuosprendis paskelbtas žmogui, gyvenančiam už normaliai pripažįstamos teisiančiojo autoriteto jurisdikcijos ribų.

Šioje dramoje įdomus šiųdviejų personažų tarpusavio santykis. Reliatyvistai-hermeneutikai tikrai labai uoliai demonstruoja savo visuotinę, ekumeninę toleranciją ir svetimų kultūrų suvokimą. Kuo svetimesnė kultūra, kuo labiau ji šokiruoja ir glumina miesčionis, kurie esą jų visuomenės provincialai, – tuo geriau. Tai tiesiog šaunu, nes kuo labiau šokiruojamas Kitas, tuo labiau šis suvokimas išryškina apsišvietusio hermeneutisto pranašumą jo paties visuomenėje. Kuo sunkiau suprasti, kuo didesnį pasibjaurėjimą kelia hermeneutinio palaiminimo objektas, tuo didesnis interpretuojančio postmodernisto laimėjimas, išmanymas ir įžvalga. Tačiau mūsų hermeneutistui tenka vangstytis dėl tokio fakto, kad tie, kuriuos jis taip trokšta toleruoti ir suprasti, patys ne visada būna labai tolerantiški. Reliatyvistas pritaria kitų absoliutizmui, taigi jo reliatyvizmas suponuoja tam tikrą absoliutizmą, kuris jam ir prieštarauja. Palikim jam šią problemą – išeities čia nėra.

Antra vertus, fundamentalistams mūsų reliatyvistai nelabai rūpi. Aš abejoju, ar jie dėl jų daug laužo galvą. Jie atkreipė dėmesį į tai, kad visuomenė, globojanti hermeneutistus ir daug dar ką (ji gali sau tai leisti), yra apimta pliuralizmo, abejonių, neryžtingumo ir nesugebėjimo

paraidžiui traktuoti savo ankstesniosios religijos ir uoliai ją praktikuoti. Jiems ne visai aišku, ar jie niekina ją dėl jos tolerantiškumo, ar peikia, kad ji nepakankamai tolerantiška, ypač jų pačių nepakantumui: juos paeiliui apima abu šie jausmai. Tie Vakaruose gyvenantys musulmonų mokovai, kurie pritarė mirties nuosprendžiui, skirtam musulmonų romanistui už atsimetimą ir šventvagystę, niekina juos priglaudusią visuomenę dėl jos eklektiško tolerantiškumo ir kartu piktinasi jos nenoru tolerantiškai pritarti griežtam įstatymui, kurį jie pritaikė savo religijos atstovui.

Žinoma, čia apžvelgiau tik pačius bendriausius bruožus. Pažvelgę atidžiau, randame nemenkų skirtumų. Yra ir tokių musulmonų, kurie savo tikybą asmeniškai išpažįsta tolerantišku ir racionaliu būdu, klausosi, kaip argumentuoja tie, kas nesilaiko jų prielaidų, ir linkę verčiau racionaliai diskutuoti su jais, o ne tiesiog atstumti dėl jų intelektinio atspirties taško.

## TREČIASIS

Šiame žaidime arba dramoje yra ir trečia pozicija. Ji turi bendrumų su abiem ankstesniaisiais protagonistais, bet taip pat ir bruožų, esmingai skirtingų nuo jų. Kas tai yra?

Ši pozicija, kaip ir religinių fundamentalistų, tvirtai pasiryžusi neigti reliatyvizmą. Ji gina požiūrį, kad *yra* nepriklausomas, objektyvus, kultūrą pranokstantis

pažinimas: tikrai yra "pažinimas už kultūros ribų". Iš tikrųjų visas pažinimas turi būti išsakomas tam tikru būdu, bet esama būdų, galinčių taip formuluoti klausimus, kad atsakymus jau diktuoja nebe vidinės to būdo ar atitinkamos kultūros ypatybės, o nepriklausoma tikrovė. Pažinimo gebėjimas išsiveržti iš bet kokio kultūrinio kokono ir reikštis formomis, kurios tinka *visiems*, – beje, ir taip suprasti gamtą, kad tai įgalina sukurti nepaprastai galingą techniką, – yra *svarbiausias* mūsų visų socialinių sąlygų reiškinys.

Antra vertus, ši pozicija turi šį tą bendro ir su mūsų reliatyvistais: netikėjimą, kad yra substantyvus*, galutinis, pasaulį transcenduojantis *Apreiškimas*. Tiesa, šios pozicijos šalininkai tiki, kad egzistuoja *kultūrą* transcenduojantis pažinimas, ir kartu akcentuoja žemišką jo kilmę bei klystamumą; bet jie ryžtingai atmeta pačią *Apreiškimo* galimybę. Jie nepripažįsta, kad kokia nors kultūra gali pagrįsti tam tikrą savo aspektą neginčijamu autoritetu ir paskelbti, kad tam tikra substantyvių teiginių sistema yra privilegijuota ir nekvestionuojama.

Socialiniu atžvilgiu ši pozicija irgi maždaug pusiaukelėje tarp kitų dviejų. Ji negali pretenduoti į milijonų išpažįstamą ir susistemintą tikėjimą, negali sąžiningai pretenduoti teikti paramą daugybei paprastų žmonių, būti jiems lengvai suprantama, kalbėti taip, kad atrodytų prasminga tiems, kurie tiesiogiai susiduria su šiurpia

* Substantyvas – teiginys apie kokio nors daikto ar reiškinio buvimą.

kasdieninio gyvenimo tikrove, ir palaikyti juos skausminguose išbandymuose.

Antra vertus, tai tikrai daugiau negu trumpalaikė akademinė mada. Pirmiausia apmesta per mokslinę revoliuciją XVII a. ir detalizuota XVIII a., ši pozicija, kurią galima pavadinti Švietimo Pasaulietiniu Fundamentalizmu, tapo nerašytu, bet plačiai pripažintu pažintinės veiklos kodeksu, kuriuo vadovaujasi daugelis (nors ir ne visi) mokslinės-industrinės civilizacijos mokslininkų. Filosofai moka išdėstyti šią poziciją, nors šiuo metu anaiptol ne visi jai pritaria. Pastaruoju metu ji daugeliui atrodo nemadinga. Ją gana lengva suformuluoti, nors gal ir ne visiškai tiksliai, bet nepaprastai sunku pagrįsti jos autoritetą.

Kaip ši pozicija gali kartu ir neigti Išorinio Apreiškimo galimybę, ir teigti nepriklausomą, kultūrą pranokstantį pažinimą? Tai tikrai esminis klausimas. Pirmiausia turiu kai ką prisipažinti.

Tarkime, kad *per impossibile* mano protiniai sugebėjimai maždaug tokie kaip ir iš tikrųjų, bet aš ničnieko nežinau apie šį pasaulį: nors iš esmės polinkiai bei lūkesčiai tokie patys, kokie dabar yra, nesu gavęs jokių konkrečių žinių – svarbiausia apie tas sferas, kurios mane ypač domina: visuomenių ir istorijos. Kitaip tariant, leiskite man pažaisti šį tą panašaus į dabar madingą žaidimą "Nežinojimo šydas". Tada tarkime, kad šiomis aplinkybėmis man kas nors pasako, jog iš tiesų yra planeta Žemė, gana gausiai apgyventa, o jos žmonės

pasidaliję į daugybę visuomenių ir kultūrų. Ir tada, sakykim, manęs paprašo atspėti, kokia Žemėje padėtis, ypač šiuo pažinimo ir tikėjimo aspektu.

Mano atsakymas, pagrįstas spėliojimais ir vien tik apriorine tikimybe (*ex hypothesi* aš neturiu konkrečios informacijos), tikriausiai būtų panašus į tai, ką iš tiesų teigia ir kai kurie nuosaikesni hermeneutiniai reliatyvistai, nors tikiuosi, kad išdėstyčiau aiškesniu stiliumi, – bent jau toks būtų mano atspirties taškas. Sužinojęs, kad Žemėje yra kultūrų įvairovė, ryžčiausi spėti, kad kiekviena kultūra viską traktuoja ir klasifikuoja savo specifiniu koncepciniu būdu, kad kiekviena kultūra laikosi sau tinkamų pažintinių ir dorovinių normų, yra pati savaime daugiau ar mažiau darni sistema, bet kad – nors iš dalies kultūros tarpusavy gali bendrauti įgudusių, jautrių poetų-antropologų (kitokie neįsivaizduojami) dėka – tiesiog beprasmiška klausti, kuri iš tų įvairių kultūrinių koncepcinių schemų "teisinga", ir kad spręsti apie kurią nors iš jų remiantis kitos pagrindais būtų nusižengimas, kurio civilizuotas, subtilus žmogus turėtų vengti. Taip aš spėčiau ir manau, kad toks mano atsakymas būtų ne visai prastas pirmasis spėjimas apie Žemę, kokia ji buvo iki ašinės epochos, iki kokios nors datos pirmojo tūkstantmečio pr. Kr. pirmoje pusėje.

To aš *tikėčiausi*. Man atrodo visai logiška tikėtis tokio dalyko.

Tačiau iš tikrųjų šiame pasaulyje aš nesu prašalietis, ničnieko nežinantis apie jo vidinę sandarą ir istoriją.

Apie šiuos dalykus nemažai žinau, nes nugyvenau jau nemenką laiką ir kiek išgalėjau domėjausi jais savo profesinėje veikloje. Ir labiausiai stulbinantis, tiesiog pritrenkiantis mano gyvenamo pasaulio faktas yra tai, kad realus, nuo kultūros nepriklausantis pažinimas *egzistuoja*. Aprioriškai tuo galbūt niekada nebūčiau patikėjęs, nes esu pakankamai susipažinęs su visais įtaigiais argumentais, kuriais siekiama parodyti, kad joks nuo kultūros nepriklausantis pažinimas neįmanomas; be to, neblogai orientuojuosi ir filosofijoje, tad man žinomi gana stiprūs argumentai, demonstruojantys, kad iš viso joks pažinimas neįmanomas. Taigi, nesant akivaizdžiausių įrodymų, kad yra priešingai, aš gerbčiau šių visai įtikinamų ir įspūdingų argumentų išvadas. Aš tikėčiausi, kad žmonija gyvena savarankiškai išsilaikančiuose, kvazikognityviniuose kultūriniuose kokonuose, kurių kiekvienas puoselėja savo vertybes bei gyvenseną ir ignoruoja arba smerkia tai, ką vertina ir praktikuoja kiti. Aš, ko gero, kaip ir Davidas Hume'as, palankiau vertinčiau tradicines kultūras, pagrįstas pasakojimais ir apeigomis ir toleruojančias įvairovę, o ne šventraštiškas doktrinines religijas, siekiančias atversti visus konkurentus. Manyčiau, jog kiekviena kultūra turi pakankamai praktinių žinių, kad galėtų išgyventi savo konkrečioje aplinkoje, bet nesitikėčiau, kad ji galėtų išplėsti šį pažintinį placdarmą ir pasiekti tikrai išsamų, galingą, kumuliatyvų gamtos supratimą ("mokslą"). Žmonija iš tikrųjų ilgą laiką gyveno būtent tokioje būklėje.

Bet dabar mes matome ne tokią padėtį. Taip jau yra, kad gyvename pasaulyje, kur vienas pažinimo būdas, nors ir gimęs iš vienos kultūros, yra nepaprastai sparčiai ir noriai prisitaikomas visų kultūrų ir daugelį jų ardo bei totaliai transformuoja žmonių gyvenamą aplinką.

Tai yra tiesiog faktas. Širdis man dėl to nesąla, nes šio esminio fakto padariniai labai jau nevienodi – kai kurie nuostabūs, bet daug ir kraupių. Tačiau aš mėginu išsiaiškinti, ką tai suponuoja ir ką gali reikšti, nes čia tikrai daug kas paslaptinga ir viskas svarbu: niekas dorai nežino, kaip ir kodėl šis neįtikėtinai galingas pažinimo būdas yra toks efektyvus, ir niekas tiksliai nežino, kaip jis susiformavo, nei kokie galiausiai bus jo socialiniai padariniai. Tačiau jo egzistavimas yra neabejotinas, nors jo bendroji prigimtis, taip pat išaiškinimas ir pasekmės tebėra labai ginčytini dalykai. Filosofija per pastaruosius tris šimtmečius šiai problemai skyrė itin daug dėmesio (nors patys filosofai nedažnai ją aiškiai suformuluodavo ir dar rečiau tai daro pastaruoju metu), ir šie klausimai iš esmės suformavo sociologinę teoriją.

Mane [t. y. išorinį stebėtoją] truputį stebina, kad, telkdamas dėmesį į visuomenę, labiausiai paveiktą tikro pažinimo sukeltų gyvenimo pokyčių, iškilo įtakingas judėjimas, kuris neigia ne kokį nors mano galimą atsakymą į šias problemas – Dievas mato, kad nesiryžtu piršti jokio savo atsakymo į šį klausimą, – bet veikiau pačios *problemos* buvimą ir teigia, kad mato pasaulį, kuriame ši problema net nekyla.

Mane tai stebina tik truputį – nors intelektualiai šis fenomenas kurioziškas, socialiniu požiūriu jis taip nestulbina. Vien pats naujo pažinimo būdo pranašumas ir tai, kaip jis ardo savo visuomenės įsitikinimų audeklą, sukėlė įvairių formų priešišką reakciją, kurią apibendrintai galima pavadinti "romantizmu". Kuo tvirčiau visuomenė laikosi naujojo pažinimo, kuo labiau ji visuotinai nusiteikusi juo naudotis ir yra persmelkta jo, tuo daugiau galimybių, kad joje atsiras mąstytojų, kurie apsigręžę kąs juos maitinančią ranką. Netvirtai modernėjančios visuomenės, kaip reikiant neįsikibusios į naujuosius pranašumus, yra turbūt kiek mažiau linkusios pulti į mokslo pliekimo orgiją, nors esama ir tokių pavyzdžių; be to, jos paprastai neturi atliekamų smegenų, reikalingų šiam darbui. Tačiau tikrai turtinga pramoninė šalis, kurioje naujasis koncepcinis vamzdynas įtaisytas visur ir funkcionuoja beveik be trūkumų, tyliai ir diskretiškai, gali sau leisti (ir leidžia) prabangą smerkti ir atmesti visa tai ir grįžti prie senojo paprastumo ar bent skelbti, kad senasis paprastumas bei naujasis prašmatnumas yra vieno galo ir kad šiaip ar taip antrojo negalima iškelti virš pirmojo, kad abu juos reikia vertinti pagal jų pačių kriterijus ir kad negali būti jokio kriterijaus už kultūros ribų ir visos kultūros pačios save pateisina... Reliatyvizmas, kuris iš esmės tėra afektacija, patraukliausias tose vietose, kur jo reikšmė mažiausia, – ten, kur *a*simetriniu pažinimo pobūdžiu pasinaudota daugiausia.

# RACIONALISTINIS FUNDAMENTALIZMAS

Švietimo racionalistinis fundamentalizmas, kurio kuklus šalininkas esu ir aš, atmeta visus besąlyginius apreiškimus. Jis atmeta besąlyginį absoliutizavimą, taip būdingą kai kurioms poašinėms pasaulio religijoms, kurios tam tikroms tezėms bei vertybėms priskiria nežemišką ir transkultūrinį statusą bei autoritetą. Bent jau šiuo atžvilgiu jis panašus į mūsų reliatyvistus.

Tačiau, neabsoliutizuodamas jokio *substantyvaus* įsitikinimo, jokio tvirtinimo, kad šitai ar tatai turi absoliučiai būti *taip*, jis vis dėlto absoliutizuoja kai kuriuos formalius, sakytume, metodinius pažinimo ir turbūt (ypač jo kantiškame variante) taip pat moralinio vertinimo principus. Ką nors tirdami turime laikytis tam tikros metodikos; tada jau šis principas, žinoma, yra transkultūrinis – neįsipareigojęs jokiai kultūrai – ir tam tikra prasme netgi daugiau negu žemiškas. Kad ir kokiame pasaulyje atsidurtume, yra tik vienas būdas jį tyrinėti!

Absoliutistinė ir nereliatyvistinė metodika ir ne tiek reliatyvistinis, kiek visada *attentiste** substantyvus, svarbiausias įsitikinimas, – toks yra Švietimo racionalistinio fundamentalizmo pozicijos pagrindas.

Mokslinio metodo ir pažinimo būdo, atrastų per

* Laukiamasis (oportunistinis) (*pranc.*).

mokslinę revoliuciją ir susistemintų Švietimo, kai kurios detalės tebėra ginčytinos. Bet bendrais bruožais įmanoma nusakyti: nėra jokių privilegijuotų arba apriorinių *substantyvių* tiesų (tuo būdu vienu kirčiu iš pasaulio eliminuojama sakralinė plotmė). Visi faktai ir visi stebėtojai yra lygiateisiai. Nėra jokių privilegijuotų Tezių ar Šaltinių, ir juos visus galima kvestionuoti. Tyrinėjant galima atskirti visus faktus ir visas ypatybes: *visada* galima tirti, ar tam tikri deriniai negalėtų būti kitokie, negu iki tol manyta. Kitaip sakant, pasaulis atsiskleidžia ne kaip sisteminga visuma – taip jis dažniausiai atrodo tradicinėse kultūrose, – o dalimis. Tiksliau sakant, nors jis ir atsiskleidžia kaip sisteminga visuma, mąstymas jį išnarsto.

Kultūros yra sistemingos visumos pasauliai, o moksliniam tyrimui reikia atomizuoti duomenis. Nagrinėjimo neišvengia jokios sąsajos. Empiristinė pažinimo teorija teigė, kad iš tikrųjų informacija atsiskleidžia mažais junginiais (toks apibūdinimas neteisingas); tačiau buvo pasimokyta, kad ją reikia traktuoti, *tarsi* ji būtų šitaip suskaidyta. Toks samplaikų skaidymas skatina kritiškai pervertinti pasaulio vaizdinius. Šis visų junginių peržiūrėjimas destabilizuoja visus pažinimo *anciens régimes*. Be to, dėsniai, kuriems pavaldus šis pasaulis, yra simetriški. Tai sulygina pasaulį ir, tariant žinomu Weberio posakiu, "atkeri" jį.

Tokia ši pasaulėžiūra. Dar kartą pabrėžiu, kad ji desakralizuoja, nužemina, atkeri viską, kas substantyvu:

*jokių* privilegijuotų faktų, atvejų, individų, institucijų arba junginių. Kitaip tariant, jokių stebuklų, jokių Dievo įsikišimų, magiškų spektaklių ir spaudos konferencijų, jokių išganytojų, šventų bažnyčių ar sakramentalinių bendruomenių. Visos hipotezės yra nagrinėtinos, visi reiškiniai atviri naujoms interpretacijoms ir pavaldūs simetrijos dėsniams, kurie užkerta kelią stebuklams, šventoms progoms, Kito kišimuisi į žemiškus dalykus.

Tačiau, matyt, vis dėlto absoliutizuojamas ir išskiriamas pats metodas. O metodas palieka pasaulyje savo šešėlį – jis pagimdo nuoseklią simetrišką Gamtą. Savo šešėlį palieka tyrinėjimo nuoseklumas, kuris pasireiškia kaip nuosekli, unikali gamta. Būtent šia prasme reikia suprasti Kanto doktrinos teiginį, kad mes "kuriame" savo pasaulį: nuosekli, sistemiška, pavaldi dėsniams Gamta iš tikrųjų yra mūsų pažinimo metodikos šešėlis. Kantas sukėlė Koperniko masto revoliuciją sakydamas: *nėra* būdų įrodyti, kad pasaulis turi būti toks (įrodymas pateisintų mokslo galimumą, nes garantuotų, kad pasaulį įmanoma sėkmingai tirti). Tačiau mes *galime* pagrįsti tai, kad pasaulis turi atrodyti toks, jeigu mes mąstom tam tikru būdu – o mes taip mąstom. Sociologui Weberiui teko papildyti filosofą Kantą – įrodyti, kad tik *kai kurie* iš mūsų taip mąsto, ir pridurti, kad praktinė šio mąstymo būdo sėkmė visą žmoniją skatina jį perimti, bent jau iš dalies.

Ar šis metodas ir jo įkūnijamos įžvalgos pretenduoja į transcendenciją? Manau, kad taip, netgi dukart.

"Transcendencijos" rūšių yra (mažiausiai) dvi: buvimas anapus ir už tam tikros arba bet kokios kultūros bei buvimas anapus ir už šio pasaulio. Švietimo epistemologija iš esmės pretenduoja į abu šiuos atvejus. Naudojama pažinimo strategija, kuriai reikia skaidyti duomenis į elementus ir priskirti juos bendriesiems dėsniams, būtų teisinga *bet kokiame* pasaulyje. Be to, toks ir yra pats pažinimas – jis nėra tik vienos ar kitos kultūros pažintinis aspektas. Žinoma, iki Švietimo epochos kultūros taip pat turėjo savo pažinimo formas, ir tie būdai skyrėsi nuo čia aprašomojo; tačiau būtent todėl jos techniškai buvo tokios silpnos ir yra taip grubiai nustumiamos, kai tik dienos ar istorijos šviesą išvysta tikrasis pažinimas.

Patys Švietimo epochos raštai ne visada buvo labai aiškūs ir nuoseklūs. Švietimas siekė nuneigti religinę transcendenciją ir teigti, kad viską galima rasti vientisoje, tvarkingoje Gamtos Sistemoje[60]. Bet tuo pat metu manyta, kad organizmai ir visuomenės toje sistemoje turi savo vidinę funkcinę pažinimo sistemą; šia prasme Švietimas buvo taip pat reliatyvistinis. Bet visa ši pasaulėžiūra buvo traktuojama visai nereliatyvistiškai: unikaliai pagrįsta pasaulėžiūra savyje turėjo prielaidą, kad esama, taip sakant, lokaliai funkcinių ir todėl tik *reliatyviai* pagrįstų sistemų.

Pagrindinė Švietimo srovė tinkamai nesuderino įtampos tarp savo natūralistinio, reliatyvistinio požiūrio į viską pasaulyje ir privilegijuotos savivokos. Aiškiai

suvokti šį prieštaravimą yra Kanto laimėjimas. Weberio laimėjimas yra tas, kad jis išskleidė šios įtampos istorinį kontekstą. Šis prieštaravimas nebuvo atsitiktinis, nerūpestingo mąstymo padarinys: jis buvo iš esmės būdingas situacijos logikai. Mažesnieji Švietimo aiškintojai, tie *lumières** saloniniuose "ryšių su visuomene biuruose", negalėjo susidoroti su šia problema ir buvo linkę ignoruoti ją arba vengti jos. Giliausias Švietimo mąstytojas Kantas ją labai aiškiai išreiškė. Gamtoje iš tikrųjų viskas pavaldu jos dėsniams, bet pats pažinimas, kaip ir dorovė, yra *už* jos. (*A fortiori* jie yra už ir virš kultūros, dar neįvardintos.)

Kantas puikiai suprato, kad pačioje Gamtoje, suvokiamoje kaip nuosekli, dėsniams pavaldi sistema, nėra vietos universaliam ir unikaliam Protui: yra vietos tik priežastingumui. Šio požiūrio taikymas aukštesniosioms gyvybės formoms iš tikrųjų reiškė, kad kognityviai prisitaiko kiekvienas organizmas arba kiekviena kultūra. Bet Gamtą, kaip unikalią nuoseklią sistemą, konstravo būtent Protas, nusistatęs visus atvejus traktuoti panašiai, visus fenomenus priskirti nuosekliai aiškinimo sistemai.

Šių svarstymų rezultatas buvo įtampos kupinas Kanto dualizmas: viskas gamtoje (taip pat ir žmogus kaip galimas stebėti fenomenas) patikima priežastingumui, vadinasi, netiesiogiai – kai tai taikoma kultūroms – reliatyvizmui; bet mes, kaip moraliniai ir suvokiantys

* Švietėjai (*pranc.*)

veikėjai, išskiriami iš Gamtos ir mums leidžiama pasiekti unikaliai pagrįstą pažinimą bei moralę. Tam tikra prasme mes sukūrėme pasaulį, kuris tėra mūsų racionalumo šešėlis, ir kaip tik dėl to negalime ir neturime būti jo dalis. Mes negalime *stebėti* savęs kaip racionalių veikėjų (laikantis Kanto aiškinimo), bet galime logiškai numanyti savo, kaip racionalių veikėjų, egzistavimą būtent dėl mūsų sugebėjimo patirti koncepcinę ir moralinę pareigą. Tvarkingas, dėsningas gamtos pasaulis *ir* tvarkinga, į dėsnius orientuota moralė – tai mūsų kūriniai ir jie galutinai įrodo, kad mūsų tikrosios savastys buvojo ne Gamtoje, kurią sukūrė. Kantui, kaip ir vėliau Durkheimui, koncepcinio ir moralinio akstino šaknys yra tos pačios. Weberis savo traktuotėje bando nustatyti, kaip istoriškai susiformavo tas praeities kultūrų transcendavimas.

Kanto etiką galima redukuoti iki pareigos būti racionaliam – racionalumas čia iš esmės reiškia koncepcinį *nuoseklumą*, atsisakymą daryti išimtis (pvz., pažintinėms pretenzijoms), nuostatą visus panašius atvejus (ir dorovinio apsisprendimo, ir pažintinio išaiškinimo) traktuoti panašiai bei kiek galima susieti juos į nuoseklią sistemą. Kanto etika pažinimui tinka tiek pat kiek elgsenai, pažinimo srityje ji netgi labiau įtikima. Tiriant pasaulį, visus duomenis, visą informaciją, visus atvejus reikia traktuoti vienodai: nėra privilegijuotų praregėjimo šaltinių. Nuodėmės esmė – išimčių darymas. Kitaip tariant, Apreiškimo nėra ir negali būti.

Iš esmės tokia ir yra tikroji Švietimo iškelta pažinimo etika. Ji reikalauja suskaidyti duomenis į jų sudedamąsias dalis ir *nešališkai* sugretinti su visomis konkuruojančiomis aiškinančiomis teorijomis. Su monoteistine, absoliučia, šventraščio religija ją sieja tai, kad tikima, jog egzistuoja vienintelė tiesa, o ne begalinė reikšmių sistemų įvairovė; bet ji atmeta mintį, kad ši vienintelė pasaulėžiūra yra susijusi su privilegijuotu Šaltiniu ir net kad ji gali būti galutinė. Su hermeneutiniu reliatyvizmu bendra tai, jog atmetamas teiginys, kad galima pažinti *substantyvią*, galutinę ir visišką tiesą. Tačiau nuo jo skiriasi tuo, kad atsisako aprobuoti kaip tiek pat pagrįstą kiekvieną su tam tikra visuomene susietą kognityvinį reikšmių kokoną, susiformavusį iki Švietimo epochos. Absoliutizuojama tik *metodika* [*procedure*], o ne kokios nors substantyvios idėjos. Ką tai dabar reiškia socialinių ir politinių pažiūrų aspektu, dar reikėtų pasvarstyti.

Taigi mūsų intelektualiniame klimate galimos trys pagrindinės alternatyvos: religinis fundamentalizmas, reliatyvizmas ir Švietimo racionalizmas. Kokių jos turi pranašumų ir trūkumų kaip idėjų sistemos, siekiančios palenkti sau mūsų įsitikinimus?

Pradėkim nuo religinio fundamentalizmo. Nėra abejonės, kad jis daugybei žmonių teikia psichologinį pasitenkinimą. Dėl priežasčių, kurias jau bandžiau patyrinėti, šiuo metu jis nepaprastai įtikinamas ir įtakingas vienoje konkrečioje tradicijoje – islame. Kokios jo silpnybės?

Tiems iš mūsų, kurie nuoširdžiai internalizavome tai, ką aš pavadinau Kanto arba Švietimo pažinimo etika, – pareiga visus duomenis traktuoti nešališkai ir visus atvejus vienodai neprivilegijuotai, – Apreiškimo samprata moraliai nepriimtina. Idėja, kad yra unikali ir galutinė, konkrečioje vietoje ir konkrečiu metu perteikia Žinia, kurios nevalia gvildenti, išskaidyti į sudedamuosius teiginius, kurie irgi nekvestionuojami, – tai pažeidžia tą pažinimo etiką, kuri mums, jai įsipareigojusiems, yra vienintelis mūsų pasaulėžiūros atskaitos taškas.

Dalykas čia ne tas, kad mes būtinai ginčytume kurį nors konkretų tos Žinios aspektą, nors galime ir ginčyti; be to, tai nereiškia, kad mes būtume tvirtai, tarytum religingai atsidavę kokiam priešingam ir alternatyviam substantyviam įsitikinimui, požiūriui, kad pasaulis yra *toks* arba *anoks*. Mes neturime tokios fiksuotos ir tvirtos atramos pasaulyje. Vienintelė mūsų turima atrama (dėl priežasčių, kurias sunku pagrįsti ir kurias aš bandžiau nagrinėti kitoje knygoje[61]) yra manymas, kad vis dėlto tėra vienas tikrai pagrįstas pažinimo būdas ir kad, sakant labai apibendrintai, Vakarų epistemologinės tradicijos pagrindinė srovė, kuri dabar tokia nemadinga, jį *perprato*. Be abejo, už tokius žodžius mes būsime išvadinti pozityvistais arba dar blogiau, bet taip jau yra.

Logiškai galvojant, religiniai fundamentalistai, žinoma, konfliktuoja ir su reliatyvistais, kurie nuvertina jų

tikybą ir pretenziją į unikalų apreiškimą, laikydami tai tik viena iš daugelio lygiai pagrįstų "reikšmių sistemų". Praktiškai ši konfrontacija nelabai pasireiškia. Fundamentalistai pastebi ir niekina Vakarų visuomenėje įsigalėjusį abejingumą ir reliatyvizmą, bet jų filosofinis pagrindas juos nelabai domina. Savo ruožtu reliatyvistai savo puolimą nukreipia tik prieš tuos, kuriuos vainoja kaip "pozityvistus", t. y. nereliatyvistus savo pačių, Švietimo, tradicijoje, bet menkina nesutarimą, logiškai skiriantį juos nuo religinio fundamentalizmo. Paprasčiau galima pasakyti, kad absoliutizmas jiems atrodo toleruotinas, jeigu tik jis pakankamai tolimas nuo jų kultūros. Jie nesitaiksto su juo tik savo tėvynėje.

Vienas iš priekaištų reliatyvistams ir ypač tai hermeneutinei atmainai, kurią čia trumpai panagrinėjome, yra tas, kad ji esmingai nenuosekli ir – be abejo, nesąmoningai – veidmainiška. Hermeneutiniai reliatyvistai *iš tikrųjų* visų kultūrų pasaulėžiūrų nelaiko vienodai pagrįstomis. Jų aprašytos svetimos reikšmių sistemos vis dėlto esmingai ir neišvengiamai egzistuoja gamtiniame pasaulyje, kuris suvokiamas taip, kaip jį suvokia dabartinis Vakarų mokslas. Netgi antropologas postmodernistas, aprašinėdamas, tarkim, kokios nors visuomenės praktikuojamą magiją, nesako: na taip, šioje kultūroje magija realiai funkcionuoja. Jis tiesiog aprašo, kaip ji "funkcionuoja", t. y. kaip ši idėjų sistema dera prie platesnės nuostatų ir veiklos sistemos, kuri traktuojama kaip veikianti Gamtoje, funkcionuojančioje visur vienodai.

Kokių gi silpnybių turi Švietimo racionalizmas (panašiausia į "tikėjimą", ką galiu pasiūlyti pats)?

Jeigu naudosime jį kaip praktinę tikybą, kaip asmeninio gyvenimo arba visuomenės santvarkos pagrindą, jis turi keletą silpnybių. Jis pernelyg blausus ir neapčiuopamas, kad padėtų asmeninėje krizėje, ir pernelyg abstraktus, tad jį suvokia tik intelektualai, linkę šitaip teorizuoti. Intelektualiai jis nėra lengvai suprantamas ir negali realiai padėti nelaimėje... Praktiškai Vakarų intelektualai, susidūrę su asmeninėmis problemis, ieško emocionalesnių metodų, žadančių asmeninę atgaivą, – tokių kaip psichoanalizė.

O ar socialinėje ir politinėje plotmėje sausoms, abstrakčioms Švietimo idėjoms sekasi geriau? Pastangų čia, tiesą sakant, buvo. Švietimo *philosophes* credo buvo tam tikra socialinė programa, racionalios ir kartu laimingos tvarkos Žemėje vizija. Kai Prancūzijos *ancien régime* suiro, ši vizija laukė užkulisiuose, ir Revoliucija leido jai pasireikšti. Ji baigėsi ne Proto ir Gamtos viešpatija, o iš pradžių – Teroro ir paskui Napoleono diktatūros.

Kodėl gi nepavyko? Devynioliktasis amžius turėjo daug laiko pasvarstyti apie tai. Išsamiausią ir ilgą laiką įtakingiausią atsakymą teikė marksizmas. Teigiama buvo taip: beprasmiška bandyti sukurti Žemėje dorybės viešpatiją susigalvojant jos principus ir paskui tiesiog pritaikant juos, kaip, atrodo, ir darė Švietimo mąstytojai. Visuomenė funkcionuoja ne šitaip. (Šiuo atžvilgiu

Marxas entuziastingai pritarė konservatyviems Švietimo ir Prancūzijos revoliucijos kritikams, iš kurių jis, tiesą sakant, daug išmoko.) Iš tikrųjų būtina suprasti visuomenės raidos dėsnius, principus, kurie reguliuoja veikiančias formas ir suvaržymus, ir paskui darbuotis siekiant išlaisvinti žmogų, suteikti jo gyvenimui pilnatvę ir įvesti Žemėje racionalią ir tobulą santvarką – atsižvelgiant į tuos principus ir prie jų prisiderinant. Marxas teigė pats, laimė, žinąs šiuos principus, kurie dar esą ir tokie, kad garantuoja gerą galutinį rezultatą. Socialinės kliūtys mūsų kelyje į galutinę pilnatvę esančios iš esmės "prieštaringos" ir galiausiai susinaikinsiančios. Kai jos išnyksiančios, išlaisvinta žmonija liksianti paveldėtoja.

XX a. ši labiau sociologinė, rafinuotesnė pastanga įgyvendinti Švietimo idealą buvo išbandyta. Ji taip pat baigėsi teroru bei diktatūra, be to, dar ir šiurpiu ekonomikos bankrotu ir skurdu. Šiam eksperimentui galas atėjo 1989 m., praėjus dviems šimtams metų po Prancūzijos revoliucijos.

Mūsų tikslams čia ne tiek svarbu, kad patyrė nesėkmę specifiniai šios pasaulėžiūros aspektai (privačios nuosavybės panaikinimas esant išvystytai industrializacijai lėmė totalinę visuomenės centralizaciją, o tai yra techniškai pragaištinga), kuriuos pavieniui galima aplenkti arba pakoreguoti, arba pakeisti; svarbiausia yra bendresnė ir būdingesnė ypatybė – silpnybė, galinti sužlugdyti *kiekvieną* bandymą iš Švietimo pasaulėžiūros išgauti konkrečią, apibrėžtą socialinę santvarką.

Švietimo mąstytojai manė kitaip: jeigu religija ir prietarai sąlygojo *vieną* santvarką, būtent hierarchinį autoritarizmą ir dogmatizmą, kontroliuojamą diduomenės ir dvasininkijos, tai tikroji doktrina taip pat nustatytų kitokią ir, žinoma, daug pranašesnę santvarką. Vienas amerikiečių istorikas tai pavadino "XVIII a. filosofų Šventuoju Miestu"[62]. Jeigu paklydimas nustatė ir įteisino vieną režimą, tai tiesa tikrai padės kurti kitą, ir argi tas antrasis nebus daug geresnis? Iliuzija sukūrė arba pateisino despotišką ir engiantį režimą – tiesa sąlygos ir atitiks laisvą, brolišką ir egalitarinę santvarką.

Tačiau paklydimas gali sąlygoti tam tikrą visuomenę, o tiesa – ne. Tiesa iš tikrųjų suardo senas darnias pasaulėžiūras, bet nesugeba į jų vietą pasiūlyti ką nors pastovaus, konkretaus, ištobulinto ir moraliai palaikančio. Pagrįstas tyrimo būdas nesukuria nei stabilumo, nei autoritetingų normų. Švietimo pažinimo etika iš tiesų eliminuoja tam tikras autoriteto rūšis, tam tikrus visuomeninės santvarkos pagrindimo būdus, bet ji tiesiog neturi jokių solidžių, substancialių prielaidų, galinčių sąlygoti konkrečią socialinę alternatyvą. Priešingas manymas glūdėjo marksistinės pasaulėžiūros šerdyje – jis buvo klaidingas. Na ir ką gi?

Gyvybingos, stabilios, industrinės-mokslinės visuomenės, susiformavusios po Švietimo, yra ne tos, kurios bandė pritaikyti "šviesiąją alternatyvą", o tos, kurios krapštėsi nedarnių kompromisų keliu. Marksizmas ne vienintelis bandė įgyvendinti pasaulietinę religiją.

Nacizmo pozicija nebuvo tokia darni ir doktriniškai kodifikuota, bet jo kertinis akmuo, arba įkvėpimas, vis dėlto buvo aiškus: biologizmo ir komunalizmo mišinys. Skatinta rimtai atsižvelgti į tai, kad žmogus yra gamtos dalis: pilnatvę jis pasiekia įsitvirtindamas, priklausydamas bendruomenei, hierarchijai. Tai patenkina mūsų giliausius troškimus. Mūsų tapatybė atsiskleidžianti mūsų žemiškais troškimais, o ne anemiškais idealais. Pranašumas pašalina užuojautą. Nors ir atmetęs humanistinį ir egalitarinį Švietimo elementą, tam tikra prasme nacizmas buvo ir jo tęsinys bei išsipildymas: jis kuo rimčiausiai traktavo idėją sujungti žmogų su gamta ir pašalinti transcendenciją iš socialinės legitimacijos. Žmonės randa pilnatvę įsitvirtindami ir priklausydami bendruomenei. Svarbiausia – mūsų *grupė*, ir ji yra, pasak jų, biologinė grupė. Žmogus, kaip siekiantis įsitvirtinti ir visuomeniškas gyvūnas, yra pagrindinė naujos etikos prielaida. Nacizmas buvo nuneigtas kovų išbandymo, o marksizmas nuneigtas ekonominės plėtros išbandymo: ironiška, kad abi šios pasaulietinės religijos buvo nugalėtos tose sferose, kurias pačios pasirinko paskutiniajam teismui.

Šių pasaulietinių alternatyvių tikybų eliminavimas gal ir neimplikuoja, bet gana atkakliai perša mintį, kad žmonija negali turėti pasaulietinės išganymo teorijos. Mes negalime būti absoliučiai tikri, kad neįmanomas toks pasaulietinis projektas, kuris įtikintų ir gerai funkcionuotų, nors dviejų XX amžiuje išbandytų

pavyzdžių lemtis turbūt daugeliui įteigė mintį, kad šitas kelias uždarytas. Bet net jeigu toks kelias egzistuoja ir yra gyvybingas, atrodo, kad tai tikrai nėra unikali išeitis, pasiūlyta pasaulietinio požiūrio į pažinimą. Geriausiu atveju gali būti atrasta tokia galimybė, bet ji negali būti privaloma. Na ir ką gi?

Ideologijos ir politinės santvarkos sąsaja perėjo keletą istorinių stadijų. Pirmiausia buvo ikiašinė stadija, kai religija iš esmės buvo visuomeninės santvarkos baletas, socialinių santykių choreografija, kuri juos išryškindavo ir įteisindavo. Žodinis akompanimentas tebuvo pasakojimai, bet ne doktrinos ar argumentai, ir negalėjo būti nei disputų, nei erezijų. Apeiginis įteisinimas ir visuomeninė santvarka sudarė vieną, beveik nedalomą visumą, o įteisinanti tikėjimo sistema – vargu ar ją galima taip pavadinti – nepretendavo nei į savarankišką egzistavimą, nei į universalų pagrįstumą. Kitaip tariant, nebuvo doktrininio imperializmo – jau vien dėl to, kad beveik nebuvo doktrinų. Netgi atvirkščiai – būta tam tikro sąmoningo izoliacionizmo. Prie apeigų ne visi būdavo prileidžiami. Privilegijuotas ir ribotas dalyvavimas, o ne prozelitizmas buvo norma.

Ašiniame amžiuje visa tai pasikeitė. Matyt, plintant raštingumui, urbanizacijai ir politinei centralizacijai, ištisas gyventojų grupes, išplėštas iš savo socialinių nišų, viliojo daugialypis, visiems tikslams tinkamas ir visiems norintiems žadamas išganymas: atsirado universalistinės religijos, siūlančios visišką išganymą, o ne kokią

nors paramą. Jos buvo perduodamos daugiau doktrina negu apeigomis, įkūnytos daugiau šventraštyje negu sakralizuotoje vaidyboje.

Tačiau vis dėlto šiose religijose paprastai derindavosi bendruomeniniai ir universalistiniai-doktrininiai, individualistiniai elementai. Jose plito "protestantiškos" tendencijos, kreipiančios jas šventraščio prioriteto ir individualizmo link, šalinančios organizuotą tarpininkavimą, akcentuojančios tiesioginį individo santykį su Tiesa. Apskritai tokios reformacijos būdavo ne visada sėkmingos: bendruomeniniai elementai vėl iškildavo, atliepdami giluminius socialinius poreikius.

Tačiau vienu atveju, vienoje konkrečioje tradicijoje viena ypatinga reformacija buvo daug sėkmingesnė negu kitos – ji pakankamai performavo vieno žemyno šiaurės vakarų dalį ir taip padėjo sukurti industrinę-mokslinę civilizaciją. Švietimas buvo reakcija į šią sėkmę, ypač mažiau prakutusiuose ir pavydžiuose pakraščiuose; jis siekė suprasti pirmųjų modernių visuomenių ekonominius bei socialinius laimėjimus ir sudaryti sąlygas jas pasivyti, taigi pateikė pasaulietinę išganymo religijos atmainą, natūralistinę universaliai pagrįsto išganymo doktriną, kurioje apreiškimo vietą užėmė protas ir gamta. Taip padaryta todėl, kad buvo suvokta naujo, pasaulietinio pažinimo ir naujos visuomeninės santvarkos reikšmė.

Pastanga politiškai įgyvendinti šią naują pasaulietinę tikybą sužlugo dukart: tai jau Prancūzijos ir Rusijos

revoliucijų padarinių istorija – dviejų didžiųjų bandymų įgyvendinti Švietimą, panaudoti jį kaip svarbiąją prielaidą milžiniškam praktiniam politiniam silogizmui. Bolševikai, vadovaudamiesi marksizmu, turėjo ir detalizuotą mažąją prielaidą – savotišką pasaulio istorijos sociologiją, kuri aiškino, kodėl bandymas nepasisekė pirmą kartą ir kodėl jis pavyks vadovaujant jiems. Galiausiai jų bandymas irgi katastrofiškai žlugo, praėjus lygiai dviems šimtams metų po pirmosios Švietimo injekcijos į politinę praktiką. Jis žlugo netgi labiau apgailėtinai negu pradinis bandymas.

Ką daryti? *Čto delat*? Juk negalime grįžti prie klaustrofobinio, izoliacionistinio reliatyvizmo, kurį taip džiugiai perša mūsų romantikai: kiekviena bendruomenė – atgal prie savo totemų stulpo! Visų pirma mes neturime aiškiai apribotų bendruomenių – jos yra permainingos ir nestabilios. Tikrasis pažinimas nėra susijęs su kokiu nors vienu totemų stulpu – jis laisvas nuo jų visų, o mes esame priklausomi nuo jo ir iš tikrųjų negalime jo atsižadėti, nors kai kas gana komiškai apsimeta tai darą. Hermeneutinis reliatyvizmas teikia filosofinį pagrindą, kuris ne tik logiškai absurdiškas (vien tai nebūtų labai svarbu), bet ir siūlo tai, kas socialiai neįmanoma.

O ar galime sekti šventraštinių pasaulio religijų fundamentalistais? Jų receptas tikrai atrodo gyvybingas, bent jau vienoje iš esamų pasaulio religijų. Bet toks sprendimas – net jeigu ir būtų galima jį eksportuoti iš

teritorijos, kur jis tuo tarpu lyg ir dominuoja, – nepriimtinas mums, liberalams, kurie taip pat esame Švietimo palikuonys. Bent vienoje iš pasaulio civilizacijų liberalai atrodo pakankamai stiprūs, pakankamai gausūs ir įsigalėję, kad atremtų visus tokius bandymus. Kokie gi turėtų būti nauji tikybos ir visuomeninės santvarkos santykiai?

Man patrauklus sprendimas, kurį galima pavadinti konstitucine religija, pagal analogiją su konstitucine monarchija (ši institucija visai gerai funkcionuoja ne vienoje valstybėje). Kas gi iš esmės yra konstitucinė monarchija? Tai sistema, išlaikiusi tikros monarchijos ritualą ir simboliką, o didžiumą konkretaus visuomenės tvarkymo perdavusi labiau techninei, pasaulietinei ir nesakralizuotai sferai. Darant prielaidą, kad ritualinio teatro reikia, bet "naujasis mokslas" negali jo pateikti arba pateikia tik katastrofišką jo atmainą, ritualinė ir realioji visuomenės gyvenimo sferos atsiskiria viena nuo kitos. Dabar apeigos atspindi ne esamą padėtį, o praeitį arba fiktyvų socialinės valdžios pasiskirstymą. Valdžių atskyrimas išplečiamas taip, kad institucionalizuojamas skirtumas tarp simbolikos ir realių sprendimų. Apeigos atspindi ne socialinę tikrovę, o socialinę fantaziją, tačiau padeda išlaikyti socialinį stabilumą, nes laikiniems techniniams galios centrams nesuteikia šventumo auros ir nestato jų į pavojų – jų teisėtumo nesieja su doktrinomis, kurios rytoj gali pasirodyti klaidingos. Šis atsiejimas funkcionuoja, regis, gana gerai.

Taigi konstitucinės monarchijos laikosi neblogai. Bet čia tai aiškiname ne tam, kad pagirtume šio principo taikymą politinės simbolikos sferoje, o kad atskleistume, jog jis gali tikti platesnei ir bendresnei tikėjimo ir praktikos santykių sferai. Labai tiksliai galime pasakyti, jog gyvename laikotarpį po Švietimo epochos: idėja, kad galima turėti pasaulietinę Apreiškimo atmainą, kuri pateiks patrauklios ir teisėtos visuomeninės santvarkos projektą, yra pagrįstai diskredituota. Jos nesėkmės buvo pernelyg akivaizdžios ir siaubingos. Bet kartu Švietimas kodifikavo vienintelius tikrai priimtinus pagrįsto pažinimo principus. Madingas reliatyvistinis šių principų neigimas yra logiškai absurdiškas ir moraliai nepriimtinas – jam galima pritarti tik kaip afektacijai, nors tie, kurie pritaria, to gal gerai ir nesuvokia. Kai kalbama apie rimtus dalykus, apie žmonių gyvybes ir gerovę, apie svarbiausius išteklius, teisėtai naudotis ir remtis galima tik vienos rūšies pažinimu – atitinkančiu Švietimo filosofijos kriterijus, – nepaisant to, kad nelengva juos tiksliai ir visiems patenkinamai suformuluoti ir kad gali būti neįmanoma pademonstruoti jų autoritetą.

Gyvybingas kompromisas – konstitucinės monarchijos atitikmuo įsitikinimų sferoje – teikia dvigubą autoritetą, dviejų zonų ribą sąmoningai paliekant miglotą ir neaiškią. Socialinės sanklodos teisėtumo sfera senąsias šventenybes išlaiko socialinės liturgijos forma, o tikrojo pažinimo sfera jas ignoruoja. Kultūrinė "Plačioji

Bažnyčia"*, aprėpianti abi sferas, leidžia individams laisvai pasirinkti vietą šiame spektre ir jokiu būdu neįpareigoja nuolatos laikytis tos vietos: jie gali judėti atsižvelgdami į situaciją, atskirą atvejį arba nuotaiką.

Vienas iš pirmųjų šią problemą atskleidė Davidas Hume'as. Savo svarbiausiame veikale apie religiją, *Natural History of Religion*, jis vadovaujasi skirtumu, kuris atitinka mūsų fundamentalizmo ir reliatyvizmo priešpriešą. Dėl savo pakantaus būdo jis linksta į reliatyvizmą – tokią jo formą, kuri buvo įgyvendinta antikiniame pasaulyje ir dar galėjo gyvuoti, prieš doktrininės ir šventraštiškos religijos atsiradimą. Senosios tradicinės religijos buvo pakančios vienos kitoms, pilietinės, bendruomeninės, orientuotos į šį pasaulį, o jas pakeitusios šventraštiškos doktrinos pretendavo į visuotinį tinkamumą ir buvo linkusios uiti eretikus. Hume'as teigė, kad laisvei daugiau galimybių tarp žynių, atliekančių senovines apeigas, negu tarp puritonų, įnikusių į doktriną. Bet štai kas atsitinka – Hume'as tai mini ir straipsnyje "Prietaringumas ir entuziazmas" (*"Superstition and Enthusiasm"*), ir knygoje *Didžiosios Britanijos istorija* (*History of Great Britain*): naujaisiais amžiais laisvės daugiau radosi įsigalėjus į doktriną įnikusiems puritonams, o ne žyniams!

Tad vis dėlto puritonų entuziazmas palankesnis laisvei negu senovės žmonių prietaringumas. Kaip taip gali

* *Broad Church* – liberali anglikonų srovė.

būti? Tai prieštarauja jo esminės argumentacijos logikai, bet jis sąžiningai pripažįsta tai ir nerimauja dėl to. Jis sugalvoja šiokį tokį atsakymą, apibrėžtą pagal tai, ką vėliau Maxas Weberis pavadino "rutinizacija".

Prie Hume'o sprendimo neapsistosime. Svarbiausia, kad jis pamatė problemą ir aiškiai ją suformulavo. Paaiškinti turbūt galima taip, kad "entuziastai" puritonai – nugalėti, bet nesužlugdyti – pasirinko toleranciją, susitaikė su *ancien régime* ir ėmėsi komercijos. Jų uolumas, galiausiai paremtas naująja technologija, sukurta iš mokslo, prie kurio jie irgi prisidėjo, pašventino kompromisą plintančia materialine gerove, ir taip susiformavo visuomenė, kurioje, gyvuojant "konstitucinei religijai" (kaip aš pavadinau), sugyvena drungnas tikėjimas ir nestabilus, besiplečiantis pasaulietinis pažinimas. Jos simbolika ir tai, ką galima pavadinti "legitimacine" kvazidoktrina, yra reliatyvistinės, bet rimtas žemiškosios tiesos siekimas – absoliutistinis. Tai, ko gero, ir yra priimtina politinė teorija, tinkama racionalistiniam absoliutizmui (bet ne žemiška apreiškimo alternatyva, kurios aiškiausias pavyzdys yra marksizmas).

Be abejo, tokį konstitucinį sutvarkymą galima pakritikuoti. Galimas daiktas, kad proveržis į "mokslo stebuklą" tapo įmanomas tik todėl, kad kai kurie žmonės aistringai, nuoširdžiai, negailėdami jėgų ieškojo tiesos. Ar tokia aistra išliks, įsigalint įpročiui kiekvieną savaitės dieną tenkintis vis kitomis tiesos rūšimis? Antra vertus,

visuomenės išgyvendavo didelius sunkumus tvirtų socialinių įsitikinimų dėka; ar tai pavyks su ironiška, nerimta tikyba, atsijusia nuo tvirtų įsitikinimų apie tikrąją dalykų padėtį? Esu linkęs manyti ir tikiuosi, kad į abu klausimus galima atsakyti, bent jau provizoriškai, teigiamai: tikras, su visuomene nesusietas pasaulio prigimties tyrinėjimas yra taip gerai institucionalizuotas ir pripažįstamas kaip itin efektyvus, kad jis turbūt gali atsilaikyti ir prieš dar labiau oportunistinę, negriežtą, neprotestantišką nuostatą; o perdėtas tikėjimas socialinius sunkumus įveikti tiek pat kliudo, kiek ir padeda. Čia gali pakakti pragmatiškos geros valios. To tikėtis logiška, nors būtų nerimta apsimesti, kad tokį optimizmą galima kaip nors garantuoti. Tai ir viskas, ką mes galime[63].

Darnios pasaulietinės kontrvizijos įgyvendintos pasirodė pražūtingos. Klestinčios visuomenės, naudojančios naująjį pasaulietinį pažinimą (bet formaliai jo nesakralizuojančios), yra grindžiamos kompromisu. Jos tebesinaudoja ikiindustriniu socialinės legitimacijos būdu, bet traktuoja jį ne taip rimtai ir neleidžia jam trukdyti svarbiai pažintinei bei gamybinei veiklai. Taip pat jos vengia per daug rimtai žiūrėti į ideologinius "naujojo pažinimo" produktus, siekiančius pateikti naują; pasaulietinį, "mokslinį" išganymą. Jos gyvena kaip žmogus, kuris savo namo vandentiekio, apšvietimo ir konstrukcijos problemas patiki moderniajai technologijai, bet renkasi senoviškus baldus ir apdailą. Taip

jis gali gyventi šiltai bei patogiai ir kartu patenkinti savo estetinės darnos skonį, bent jau paviršutiniškai. Maxas Weberis paniekino tokiame požiūryje glūdintį nenuoseklumą, bet aš nematau, ką galima sugalvoti geresnio.

Mano rekomenduojamas nuosaikus racionalistinis fundamentalizmas atsisako Švietimo idėjos siūlyti kontrmodelį, kuris konkuruotų su savo religiniu pirmtaku. Fundamentalistinis jis tik pažinimo formos ir galbūt moralės formos atžvilgiu, nes tvirtina, kad viską reikia traktuoti simetriškai. (Čia aš suabejoju: pažinimo sferoje racionalią simetriją pragmatiškai garantuoja ir įtvirtina jos praktinė sėkmė bei galia. Moralės sferoje toks principas negalioja. Šiuo metu mobili profesinė struktūra, kuri taip pat yra ekonominės plėtros padarinys, smarkiai skatina su ja susijusio tam tikro formalaus bazinio egalitarizmo ir simetrinio traktavimo etikos populiarumą, bet neaišku, ar tai išsilaikys, jeigu profesinė struktūra kada nors vėl stabilizuosis.) Visais kitais, detalių ir turinio, klausimais jis eina į kompromisus. Galima pasakyti, kad tai yra jo nuolaida nihilizmui, jo panašumas į reliatyvizmą. Neturint tvirto pagrindo prieštarauti, galima pritarti vietos raidos sąlyginumams, vietos valdžių pusiausvyros ir skonio atsitiktinumams. Rimtas pažinimas nepavaldus reliatyvizmui, tačiau mūsų kultūrinio gyvenimo dekoracijos jam pavaldžios.

Man atrodo, kad reliatyvistai – "postmodernistai" tėra ekstravagantiška, nedisciplinuota ir netvari šio požiūrio

atmaina – tiksliai ir priimtinai aiškina, kaip mes renkamės ir turbūt kaip turėtume rinktis savo meniu (bent jau kurį nors vieną vakarą), savo tapetus ir netgi, neturėdami geresnės alternatyvos, savo kasdieninį savivaizdį. (Nors mane daugelį vakarų labiau tenkina tradicinis, o ne postmodernistinis meniu.) Jų įžvalgos tinka dekoratyviems, o ne realiems struktūriniams ir funkciniams mūsų gyvenimo aspektams. Kai jie bando pritaikyti tas įžvalgas pernelyg plačiai, išeina absurdiškas pasityčiojimas iš rimto pažinimo tikrojo vaidmens mūsų gyvenime ir netgi iš konkrečios socialinio mokslo praktikos, nors ji gal ir netobula. Visuomenės yra realių suvaržymų sistemos, veikiančios unikaliame gamtos pasaulyje, ir būtent taip turi būti suprantamos, o ne tik kaip reikšmių sistemos, nors primetamos reikšmės savo (gana įvairuojantį) vaidmenį tikrai atlieka. Teigti, kad yra kitaip, reiškia ne tik klysti, bet ir mulkinti save. Šis paklydimas akivaizdžiai kertasi su tuo, ką iš kitų situacijų puikiausiai žinome. Tai yra savęs apgaudinėjimas.

Fundamentalistai nusipelno mūsų pagarbos ir todėl, kad kartu su mumis pripažįsta tiesos unikalumą, vengdami lengvo savęs apgaudinėjimo, būdingo universaliam reliatyvizmui, ir kaip mūsų idėjiniai protėviai. Nors mes ir nesimėgaujame per dideliu protėvių garbinimu, turime juos pagerbti. Be rimto ar net ir maniakiško monoteizmo bei unitarizmo Švietimo racionalistinis natūralizmas gal ir nebūtų išvydęs dienos šviesos. Matyt, prisirišimas prie unikalaus Apreiškimo

buvo istorinė prielaida sėkmingai iškilti unikalios ir simetriškai suvokiamos Gamtos sampratai. Ne kas kitas, o pavydus Jahvė išmokė žmoniją Negalimo Trečiojo Dėsnio: vien to, kaip graikai formalizavo logiką (taip pat geometriją ir gramatiką), ko gero, nebūtų užtekę. Jeigu nebūtų buvę stipraus religinio postūmio vienatinio, nuoseklaus pasaulio link ir jeigu paskui nebūtų išvengta oportunistinio, manipuliacinio nenuoseklumo, pažinimo stebuklas turbūt nebūtų įvykęs.

Tačiau ši pagarba mūsų neįpareigoja užglaistyti nesutarimus su fundamentalistais. Iš tikrųjų iš jų paveldėta pagarba tiesai būtų melaginga, jeigu mes slėptume nesutarimus. Idėja pripažinti Apreiškimą, – kuris favorizuoja ir palaiko savo paties šaltinį, patvirtina save akivaizdžiai uždara argumentacija, – nesuderinama su ta pažinimo etika, kuri, nors ir emocionaliai blanki, yra esminė mano tapatybės dalis. Žinoma, galima tik sveikinti tuos tikinčiuosius fundamentalistus, kurie parodo norą siekti kompromisų, ieškodami "dialogo", – tokiais kompromisais laikosi gyvybingos socialinės sistemos. Pagarba rimtam fundamentalistų požiūriui į tiesą, dėkingumas už toleranciją rungiasi su prieštaravimais jų įsitikinimų turiniui. Pavydus Dievas išmokė mus mąstyti simetriškai, ir tai savo ruožtu neleidžia mums pripažinti pretenzijų į Apreiškimą.

Reliatyvistams galime pasakyti tik tiek: jūs puikiai paaiškinat, kokiu būdu mes pasirenkame savo meniu arba tapetus. O kaip mūsų pasaulio realijų ir elgsenos

gairių pateikimas, jūsų pozicija juokinga. Galbūt jūs galit atnešti naudos skatindami politinius kompromisus. Jeigu jūsų formuluočių ir pažiūrų dviprasmybės padės palengvinti padėtį ir kompromisiškai sutaikyti tikinčiuosius su netikinčiais arba vienus tikinčiuosius su kitais, tai jūs dar galit pasitarnauti visuomenei.

Ernest Gellner
1991 m. liepa

# NUORODOS

1. S.Kierkegaard. *Kierkegaard's Concept of Dread*. Trans. Walter Lowrie (London: Humphrey Milford, Oxford University Press, 1944).
2. W.Herberg. *Protestant-Catholic-Jew: An Essay in American Religious Sociology* (new edn, Garden City, NY: Anchor Books and Doubleday, 1960).
3. D.Martin. *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978).
4. E.Gellner. *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).
5. W.W.Bartley. *The Retreat to Commitment* (London: Chatto & Windus, 1964).
6. M. A.Cook. *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983).

7. Plg. N.R.Keddie, ed. *Scholars, Saints and Sufis* (Berkeley, CA: University of California Press, 1972).
8. Ibn Khaldun. *Muqaddima*. Trans. F. Rosenthal (London: Routledge & Kegan Paul, 1958).
9. P.Crone and M.Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
10. Plg. H.Laoust. *Les Schismes dans l'Islam* (Paris: Payot, 1965).
11. Ibn Khaldun. *Muqaddima*.
12. D.Hume. "The Natural History of Religion". – *Hume on Religion*. Ed. R.Wollheim (London: Collins, 1963).
13. F.Engels. "Contribution to the history of Christianity". – *Die Neue Zeit*. Cituojama R.Gallissot ir G.Badia, ed. *Marxisme et Algérie* (Paris: Collection 10/18, UGE, 1976).
14. E.Loone. *Sovremennaja filosofija istorii* (Tallinn: Eesti raamat, 1980). Numatoma išleisti angliškai: *Soviet Marxism and Analytical Philosophies of History* (London: Verso, 1992).
15. B.Turner. *Weber and Islam: A Critical Study* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974).
16. V.Maher. *Women and Property in Morocco: Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).
17. R.Danziger. *Abd al-Qadir and the Algerians: Resistance to the French and Internal Consolidation* (New

York: Holmes & Meier, 1977).
18. E.Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Trans. J.W.Swain (London: George Allen & Unwin, 1915 [1971]).
19. Plg. H.Munson, Jr. *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven, CT, and London: Yale University Press, 1988).
20. "Ayat" Allah Khumayni. *Islam and Revol ution: Writings and Declarations of Imam Khomeini*. Trans. Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizan Press, 1981).
21. Said Amir Arjomand. *The Shadow of God and The Hidden Iman: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1984).
22. "Ayat" Allah Khumayni. *Islam and Revolution*.
23. M.Weber. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Trans. Talcott Parsons (New York: Allen & Unwin, 1930 [1950]).
24. Žr. J.Spenser. "Anthropology as a kind of writing". – *Man*, n. s., vol. 24, March 1989, p. 145–164.
25. R.Fardon. "Malinowski's precedent: the imagination of equality". – *Man*, vol. 25, no. 4, December 1990, p. 569–571.
26. J.G.Merquior. *The Veil and the Mask: Essays on Culture and Ideology* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979).
27. P.Rabinow. – J.Clifford and G.E.Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*

(Berkeley, CA: University of California Press, 1986).
28. Ten pat, p. 245.
29. Ten pat, p. 246.
30. Ten pat, p. 248, 249.
31. T.Adorno et al. *The Positivist Dispute in German Sociology*. Trans. G.Ades and D.Frisby (London: Heinemann Educational Books, 1976).
32. H.Marcuse. *One-Dimensional Man* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964).
33. T.Adorno et al. *The Positivist Dispute in German Sociology*.
34. Žr. pvz. Clifford and Marcus. *Writing Culture*, p. 132.
35. Kraštutinio išsilaisvinimo iš epistemologinės kritikos pavyzdys yra anarchizmas, išsakytas P. Feyerabend knygoje *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: Verso, 1979).
36. Rabinow, p. 236.
37. Ten pat, p. 241.
38. Ten pat, p. 252.
39. Ten pat, p. 25.
40. G.E.Marcus. "Ethnography in the modern world system". – Ten pat, p. 167.
41. C.Geertz. *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Cambridge: Polity, 1988), p. 59; 70 ir 71.
42. Ten pat, p. 71.
43. Rabinow, p. 253.
44. N.Barley. *The Innocent Anthropologist: Notes from a Mud Hut* (London: British Museum Publications,

1983); *Not a Hazardous Sport* (London: Viking, 1988).
45. Marcus. "Ethnography in the modern world system", p. 169.
46. Rabinow, p. 252.
47. C.Geertz. "Anti anti relativism". – *American Anthropologist*, 1984, p. 263–278.
48. I.C.Jarvie. "Rationality and relativism". – *The British Journal of Sociology*, vol. 34, no. 1, March 1983, p. 44–60.
49. Geertz. "Anti anti relativism".
50. Ten pat.
51. Ten pat, p. 276, išn. 2.
52. London: Routledge, 1945 (1966), t. I ir II.
53. K.R.Popper. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford: Clarendon Press, 1972), p. 261.
54. Geertz. "Anti anti relativism", p. 264.
55. K.Jaspers. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München: Piper Verlag, 1949), p. 15–106.
56. S.N.Eisenstadt, ed. *The Origin and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany, NY: State University of New York Press, 1986).
57. Geertz. "Anti anti relativism".
58. C.Geertz. *Negara: The Theatre State of 19th Century Bali* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1980).
59. Rabinow, p. 253.
60. Baron d'Holbach (P. H. D. Holbach). *The System of Nature, or Laws of the Moral and Physical World.* Trans. H.D.Robinson (New York: Lenox Hill [Burt Franklin], 1970).

61. E.Gellner. *Legitimation of Belief* (London: Cambridge University Press, 1974).
62. C.L.Becker. *Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven, CT: Yale University Press, 1932).
63. Max Weber. *Science as a Vocation*. Ed.P.Lassman and I.Velody (London: Unwin Hyman, 1989).

# RODYKLĖ

# APIE AUTORIŲ

Ernest Gellner – ryški figūra šiuolaikinėje sociologijoje, filosofijoje ir antropologijoje. 1962–1984 m. jis buvo London School of Economics filosofijos profesorius. Šiuo metu jis dėsto socialinę antropologiją Cambridge'o universitete ir yra Nacionalizmo ir tautinių konfliktų tyrimo instituto prie Centrinės Europos universiteto (Praha) direktorius.

Svarbesnių E.Gellnerio knygų sąrašas:

*Thought and Change* (1964)
*Saints of the Atlas* (1969)
*Cause and Meaning in the Social Sciences* (1973)
*Legitimation of Belief* (1974)
*The Devil in Modern Philosophy* (1974)
*Spectacles and Predicaments: Essays in Social Theory* (1978)
*Words and Things: An Examination of, and an Attack on, Linguistic Philosophy* (1979)
*Muslim Society* (1981)
*Nations and Nationalism* (1983)
*Relativism and the Social Sciences* (1985)
*The Psychoanalytic Movement* (1985)
*Culture, Identity and Politics* (1987)
*State and Society in Soviet Thought: Explorations in Social Structures* (1988)
*Plough, Sword and Book: The Structure of Human History* (1988)
*Reason and Culture* (1992)

Serija "Atviros Lietuvos knyga"

*Ernest Gellner*

POSTMODERNIZMAS, PROTAS IR RELIGIJA

Iš anglų kalbos vertė
*Laimantas Jonušys*

Redaktorė
*Urtė Urbaitė*

Dailininkas
*Eugenijus Karpavičius*

Techninė redaktorė
*Eugenija Petrulienė*

Korektorės
*Audronė Kazlauskaitė* ir
*Aušra Stanaitytė*

SL 1221. 1993. 10. 05. 9,24 leidyb. apsk. l.
Tiražas 2 500 egz. Užsakymas 235
Rinko ir maketavo "Baltų lankų" techninis centras
Išleido UAB "Pradai". T.Vrublevskio 6, 2671 Vilnius
Spaudė Poligrafinių paslaugų įmonė, Strazdelio 1, 2600 Vilnius.
Kaina sutartinė

**Gellneris E.**

Ge-184 Postmodernizmas, protas ir religija/E.Gellner; – V.: Pradai, 1993. – 168 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK).
R-klė: p.151–166
ISBN 9986–405–06–8

Šiuolaikinio anglų filosofo, Cambridg'o u-to profesoriaus E.Gellnerio knygoje analizuojama trejopa pasaulio situacija, kurioje vyrauja trys pasaulėžiūros: religinis fundamentalizmas, pripažįstantis vieną tiesą, reliatyvizmas (ryškiausias jo pavyzdys – postmodernistinis judėjimas) ir klasikinis racionalizmas, pritariantis vienos tiesos idėjai, tačiau nepripažįstantis, kad ta tiesa gali būti kieno nors monopolis.

UDK 140.8

# ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su svarbiausiais užsienio autorių humanitarinių mokslų veikalais.

ARNO ANZENBACHER. *Filosofijos įvadas*. – Katalikų pasaulis, 1992.

LESZEK KOŁAKOWSKI. *Metafizinis siaubas*. (Filosofija.) – Amžius, 1993.

ALBERT CAMUS. *Rinktiniai esė*. – Baltos lankos, 1993

CLAUDE LÉVI-STRAUSS. *Rasė ir istorija*. (Antropologija. Istorija.) – Baltos lankos, 1992.

M.A.GLENDON, M.W.GORDON, C.OSAKWE. *Vakarų teisės tradicijos*. (Lyginamoji teisė.) – Pradai, 1993.

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD. *Postmodernus būvis: šiuolaikinį žinojimą aptariant*. (Filosofija. Sociologija.) – Baltos lankos, 1993.

MICHAEL WALZER. *Kritikų draugija: visuomenės kritika ir politinis angažuotumas XX amžiuje*. (Polítinė filosofija.) – Pradai, 1992.

## 1994-1995 m. numatoma išleisti:

HANNAH ARENDT. *Tarp praeities ir ateities: aštuoni politinės filosofijos etiudai*. (Žymiosios Heideggerio mokinės, totalitarizmo kritikės esė rinkinys.) Iš angl. k. vertė A.Šliogeris. Versta iš: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*. – Viking, 1968.

PHILIPPE BÉNÉTON. *Modernioji politika: poleminis įvadas.* Iš pranc. k. vertė D.Litvinienė. Versta iš: *Introduction à la politique moderne: Démocratie liberale ou totalitarisme.* – Hachette-Pluriel, 1987.

ISAIAH BERLIN. *Esė apie politiką ir kultūrą.* Sudarė ir iš anglų k. vertė A.Jokubaitis.

FERNAND BRAUDEL. *Kapitalizmo dinamika.* (Garsus prancūzų istorikas apibendrina plačiąsias savo XVI-XVIII a. Europos materialinės kultūros studijas.) Iš pranc. k. vertė A.Nastopkaitė. Versta iš: *La Dynamique du capitalisme.* – Arthaud, 1985.

PETER BROWN. *Augustinas.* (Įžymi Europos dvasinės kultūros kūrėjo biografija, pateikianti ir lemtingojo laikotarpio kultūros skerspiūvį.) Iš angl. k. vertė D.Alckna. Versta iš: *Augustine of Hippo: A Biography.* – Faber & Faber, 1967.

GORDON A. CRAIG. *Vokiečiai.* (Vokiečių istorijos bei kultūros analizė.) Iš angl. k. vertė M.Žukaitė. Versta iš: *The Germans.* – Penguin, 1991.

ROBERT A. DAHL. *Demokratija ir jos kritikai.* (Politologija.) Iš angl. k. vertė A.Šliogeris. Versta iš: *Democracy and Its Critics.* – Yale University Press, 1989.

RALF DAHRENDORF. *Modernusis visuomenės konfliktas.* (Politologija. Sociologija.) Versta iš: *The Modern Social Conflict: An essay on the politics of liberty.* – University of California Press, 1988.

*Feminizmas nuo antikos iki postmodernizmo.* (Straipsnių rinkinys, kuriame nagrinėjamas lyties klausimas įvairiais aspektais: filosofiniu, istoriniu, psichologiniu.) Sudarytoja K.Gruodytė.

PETER GAY. *Weimaro Kultūra: Autsaiderių Vokietija 1918-1933.* (Kultūros istorija.) Iš angl. k. vertė V.Papievis. Versta iš: *Weimar Culture: The Outsider as Insider.* – Harper & Row, 1968.

CLIFFORD GEERTZ. *Kultūrų interpretacija.* (Antropologija.) Straipsnių rinkinys, sudarytojas A.Sverdiolas.

H.L.A. HART. *Teisės samprata.* (Teisės filosofijos klasika.) Iš angl. k. vertė E.Kūris. Versta iš: *The Concept of Law.* – Oxford University Press, 1961.

ROBERT HEILBRONER. *Didieji ekonomistai.* (Žymiausių ekonomistų gyvenimų bei jų teorijų istorija.) Iš angl. k. vertė J.Čičinskas. Versta iš: *The Worldly Philosophers: The Lives, Times and Ideas of the Great Economic Thinkers.* – 6th ed. – Simon & Schuster, 1992.

LOUIS HJELMSLEV. *Apie kalbą.* (Kalbos teorijos įvadas.) Iš pranc. k. vertė M.Daškus. Versta iš: *Le Langage.* – Gallimard, 1966.

JOHAN HUIZINGA. *Viduramžių ruduo.* (XIV-XV a. Europos kultūros istorija.) Iš olandų k. vertė A.Gailius. Versta iš: *Herfsttij der Middeleeuwen.* – 1919.

EDMUND HUSSERL. *Dekartiškieji apmastymai.* Iš vok. k. verčia T.Sodeika. Verčiama iš: *Cartesianische Meditationen.* – *Husserliana*, Bd. 1., 1950.

VYTAUTAS KAVOLIS. *Kultūros sociologija.* (Straipsnių rinkinys.) Vert. iš angl. k.

WALTER LAQUEUR. *Pokario Europos istorija 1945-1992.* Iš angl. k. vertė A.Sabonis. Versta iš: *Europe in Our Time: A History, 1945-1992.* – Viking, 1992.

EMMANUEL LÉVINAS. *Etika ir begalybė.* (Dialogų rinkinys. Supažindinama su filosofo, moralisto interesais, jo pažiūrų evoliucija.) Iš pranc. k. vertė A.Sverdiolas. Versta iš: *Ethique et infini.* – Fayard, 1982.

*Literatūros teorija šiandien.* (Straipsnių rinkinys.) Sudarytojas S.Žukas.

CZESŁAW MIŁOSZ. *Pavergtas protas.* Iš lenk. k. vertė A.Grybauskas.

*Mitologija šiandien.* (Šiuolaikinių teorinių darbų apie mitą antologija.) Sudarytojai A.J.Greimas ir T.Keane.

ROBERT NISBET. *Sociologijos tradicija.* (Visuomenės mokslų teorija.) Versta iš: *The Sociological Tradition.* – Basic Books, 1966.

ERWIN PANOFSKY. *Prasmė vizualiniuose menuose.* Verčiama iš: *Meaning in the Visual Arts.* – Doubleday, 1955.

PAUL RICOEUR. *Interpretacijos teorija.* Verčiama iš: *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.* – Texas Christian University Press, 1976.

GEORGE SABINE & T.L.THORSON. *Politinių teorijų istorija.* Verčiama iš: *A History of Political Theory.* – 4th ed. – Holt, Rinehart & Winston, 1973.

LAWRENCE A. SCAFF. *Besiveržiant iš geležinio narvo: Kultūra, politika ir modernybė Maxo Weberio mąstyme.* (Sociologija.) Iš angl. ir vok. k. vertė Z.Norkus. Versta iš: *Fleeing the Iron Cage: Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber.* – University of California Press, 1989.

ANTHONY D. SMITH. *Nacionalizmas XX amžiuje.* (Sociologija. Istorija.) Iš angl. k. vertė A.Degutis. Versta iš: *Nationalism in the Twentieth Century.* – Blackwell, 1979.

FELIX THÜRLEMANN. *Nuo vaizdo į erdvę.* (Menotyra.) Iš vok. k. vertė L.Kliaugaitė. Versta iš: *Vom Bild zum Raum.* – Dumont, 1990.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE. *Apie demokratiją Amerikoje.* (Politinė filosojia. Sociologija.) Iš pranc. k. vertė V.Petrauskas. Versta iš: *De la démocratie en Amérique.* – 1835-1840.

*Užsienio valstybių konstitucijos: Vakarų Europa ir JAV.* Sudarė, įvadą ir komentarus parašė S.Stačiokas ir J.Galginaitis.

KURT WUCHTERL. *Religinis protas: Analizė ir kritika.* (Katalikų filosofo bandymas apibrėžti tikėjimo padėtį šiuolaikinio mąstymo kontekste.) Iš vok. k. vertė T.Sodeika. Versta iš: *Analyse und Kritik der religiösen Vernunft. Grundzüge einer paradigmenbezogenen Religionsphilosophie.* – UTB/Paul Haupt Verlag, 1988.

FILOSOFIJA
SOCIOLOGIJA

Šiandienos pasaulyje, teigia Ernestas Gellneris, varžosi trys pasaulėžiūros. Pirma – religinis fundamentalizmas, reikalaujantis išpažinti vieną visiems privalomą tiesą (knygoje nagrinėjama labiausiai paplitusi tokio fundamentalizmo apraiška – islamiškasis). Antra – reliatyvizmas, nepripažįstantis, kad galima viena ir nekintanti tiesa (ryškiausias jo pavyzdys Vakaruose – postmodernistinis judėjimas). Trečia – klasikinis racionalizmas, pritariantis vienos tiesos idėjai, tačiau neteigiantis, kad ta tiesa gali būti kokios nors visuomenės monopolis. Ši provokuojanti knyga padeda suprasti postmodernizmą, islamiškojo pasaulio ir Vakarų santykius.

"Įdomi, kritiškai humanistinė racionalizmo, islamiško fundamentalizmo ir postmodernistinių kultų disekcija."

Vytautas Kavolis

ATVIROS LIETUVOS KNYGA